



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
LICENCIATURA EM HISTÓRIA**

NATALIA AIMÉE BARILLI CONCOLATTO

**ESPAÇOS RITUAIS DE INGESTÃO DA AYAHUASCA NO OESTE CATARINENSE:
ESTUDO DE CASO DO ESPAÇO CÉU CAMINHOS DO AMOR**

**CHAPECÓ
2019**

NATALIA AIMÉE BARILLI CONCOLATTO

**ESPAÇOS RITUAIS DE INGESTÃO DA AYAHUASCA NO OESTE CATARINENSE:
ESTUDO DE CASO DO ESPAÇO CÉU CAMINHOS DO AMOR**

Projeto de pesquisa apresentado ao curso de História da Universidade Federal da Fronteira Sul, como requisito da aprovação na disciplina de Seminário de conclusão de curso II.

Orientador: Prof. Dr. Jaisson Teixeira Lino.

CHAPECÓ

2019

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Concolato, Natalia Aimée B.

ESPAÇOS RITUAIS DE INGESTÃO DA AYAHUASCA NO OESTE
CATARINENSE: ESTUDO DE CASO DO ESPAÇO CÉU CAMINHOS DO
AMOR / Natalia Aimée B. Concolato. -- 2019.
70 f.:il.

Orientador: Prof. Dr. Jaisson Teixeira Lino .
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) -
Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de
História-Licenciatura, Chapecó, SC , 2019.

1. Ayahuasca. 2. Xamanismo. 3. Neoxamanismo . I. ,
Jaisson Teixeira Lino, orient. II. Universidade Federal
da Fronteira Sul. III. Título.

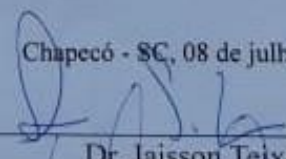


SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
COORDENAÇÃO DO CURSO DE HISTÓRIA - LICENCIATURA
Rodovia SC - 484, Km 02, Bairro Fronteira Sul, Chapecó-SC CEP 89815-899, 2049-6426
historia.ch@uffs.edu.br, www.uffs.edu.br

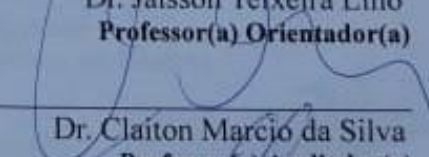
ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO LICENCIATURA EM HISTÓRIA

Aos toito dias do mês de julho de dois mil e dezenove, às quinze horas nas dependências do LUPA-Laboratório Universitário de Patrimônio e Arqueologia (sala 103.1, bloco 2 dos laboratórios) do Campus Chapecó da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), reuniu-se a banca avaliadora da monografia apresentada como Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em História constituída pelos(as) professores(as): **Professor(a) Orientador(a) Dr. Jaisson Teixeira Lino, Professor(a) Avaliador(a) Dr. Claiton Marcio da Silva e Professor(a) Avaliador(a) Me. Fábio Araújo**. O Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em História - Licenciatura – elaborado pelo(a) acadêmico(a) **NATALIA AIMÉE BARILLI CONCOLATTO** sob o título: *"ESPAÇOS RITUAIS DE INGESTÃO DA AYAHUASCA NO OESTE CATARINENSE: ESTUDO DE CASO DO ESPAÇO CÊU CAMINHOS DO AMOR"*, obteve nota 10,0 sendo considerado APROVADO.

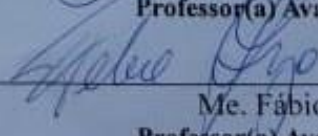
Chapecó - SC, 08 de julho de 2019.



Dr. Jaisson Teixeira Lino
Professor(a) Orientador(a)



Dr. Claiton Marcio da Silva
Professor(a) Avaliador(a)



Me. Fábio Araújo
Professor(a) Avaliador(a)

Este trabalho é dedicado ao meu *filho Miguel*,
sei que onde quer que esteja estará sempre comigo!

AGRADECIMENTOS

Pensei por diversas vezes em como ordenaria estas palavras, para dizer o quanto sou grata a cada ser que de alguma forma fez parte deste trabalho. Primeiro, gostaria que o leitor soubesse que durante longos três anos, pesquisei em diversas fontes para encontrar a melhor forma de realizar esta monografia, e com isso, encontrei muitas pessoas que me ajudaram imensamente, me presenteando com livros, ideias, conversas e esclarecedoras. Cada uma destas pessoas fez e faz parte do meu imaginário, e levarei para sempre um pedacinho delas comigo.

Gostaria de agradecer ao meu orientador Jaisson Teixeira Lino, por toda a paciência, e disponibilidade ao longo destes anos, não teriam palavras pra dizer o quanto foi importante neste processo.

Aos meus Pais Madalei e Darci, e as minhas duas lindas irmãs Paloma e Emily por sempre me insentivar, ajudar, e apoiar mesmo nos momentos mais difíceis, ver vocês falando orgulhos sobre meu trabalho, me enche de amor. Amo vocês!

A Cleudete Maria Amorin, e Alberto Piaia, por abrir seus corações tantas vezes, e assim ensinar com amor e atenção, e principalmente por sempre se preocupar comigo. Ter a sorte de viver com vocês transformou minha forma de ver o mundo, me fez entender que o propósito da vida é muito maior do que podemos ver, e mudou o rumo da minha história, uma pena que não existam palavras suficientes para dizer o que sinto por vocês. Por hora, posso dizer apenas que os amo imensamente.

Ao meu companheiro, por toda a paciência e pelas inúmeras vezes em que cuidou de tantas outras coisas, para que eu pudesse escrever, te sou grata nesta vida e em todas as outras.

Por fim agradeço ao Céu Caminhos do Amor quanto espaço, por permitir ser o foco desta monografia, desde que pus os pés dentro destes portais senti que a minha vida seria diferente e sou grata todos os dias por isso.

Resumo

O presente trabalho têm por objetivo, fazer apontamentos acerca da expansão das linhas Ayahusqueiras para o interior do Brasil, mais especificamente o oeste catarinense, utilizando como objeto de estudo o espaço xamanico Céu Caminhos do Amor, para compreender a permanência de institutos Neoxânicos em meios urbanos. Ele traça algumas das veias vegetalistas que culminam em diferentes redes ayahusqueiras, a partir da expansão e da popularização da bebida nos seringais amazônicos, e aponta eixos que conectam uma a outra. Aborda as especificidades históricas que determinam no surgimento de espaços neoxânicos nos centros urbanos, e para além, apresenta uma série de ritualísticas que representam um leque de experiências onde abrange diferentes processos de formação cultural. Utilizando como fontes primárias entrevistas e documentos oficiais do instituto, foi possível projetar o perfil dos participantes, e entender os laços entre os mesmos e a utilização da Ayahuasca. Esta monografia se propõe a discorrer acerca morfologia destas cerimônias e principalmente sua cosmologia que envolve não somente a utilização da bebida, como as abordagens culturais que se mesclam a partir das ideologias dos participantes.

Palavras-Chave: Ayahuasca, Xamanismo, Santo Daime, Neoxamanismo

ABSTRACT

The present work aims to make notations about the expansion of the Ayahuasqueiras lines to the interior of Brazil, specifically to the west of Santa Catarina, using as object of study the Institute Espiritual Shamanic Caminhos do Amor, to understand the permanence of Neoxamanic institutes in urban environments. He traces some of the vegetal veins that culminate in different ayahuasqueiras networks, from the expansion and the popularization of the drink in the Amazon seringais, and points axes that connect one to the other. It addresses the historical specificities that determine the emergence of neoxamical spaces in urban centers, and beyond, presents a series of rituals that represent a range of experiences where it encompasses different processes of cultural formation. Using as primary sources interviews and official documents of the institute, it was possible to project the profile of the participants, and to understand the links between them and the use of Ayahuasca. This monograph aims to discuss the morphology of these ceremonies, and especially their cosmology that involves not only the use of the drink, but also the cultural approaches that merge with the ideologies of the participants.

Key words: Ayahuasca, Shamanism, Santo Daime, Neoxamanismo

LISTA DE SIGLAS

CEFLURIS
CONAD
UDV

Céu Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra
Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas
União do Vegetal

VOCABULÁRIO

Padrinho e Madrinha: São Gestores do espaço, conduzem as cerimônias, organizam e escolhem os fiscais, são as autoridades máximas do corpo da organização.

Guardiões: Pessoas que desempenham o trabalho de contribuição voluntária, auxiliam nas ritualísticas do centro neoxamânico, contribuem para a construção, organização e limpeza do local.

Consagrar: O ato de tomar o chá da ayahuasca.

Força: Após a ingestão do chá em um período de 20 a 40 minutos os elementais das plantas começam a agir no organismo.

Sacos de Limpeza: Saquinhos entregues por fiscais para os participantes, para que utilizem caso precisem vomitar.

Irmão: É como são chamados os participantes das cerimônias, e frequentadores da instituição.

Cálice: É o recipiente contendo ayahuasca, geralmente é usado um copo de plástico de 40ml ou uma cumbuca feita de fibra de coco.

Bailado: O bailado é a dança feita nos rituais neoxamânicos, consiste movimentos levem com dois passos para a direita e dois para a esquerda.

Trabalho: É a forma que membros do espaço denominam o ritual com a ayahuasca.

AHO / AHA- Está é uma forma de concordar com a fala de alguém, quando o poder da palavra não está com o participante.

SUMÁRIO

LISTA DE SIGLAS.....	9
VOCABULÁRIO.....	6
1 INTRODUÇÃO.....	12
2 CAPÍTULO 1: “NEO-XAMÂNISMO”, RELAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO ÊXTASE .	14
2.1 AYAHUASCA, A MEDICINA INDÍGENA EM ESPAÇOS URBANOS.....	16
2.2 DOS SERINGAIS AMAZÔNICOS AO CONTINENTE AMERICANO	21
2.3 ESPAÇOS NEOXAMÂNICOS	26
2. O VÔO DA ÁGUIA: A CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DO INSTITUTO	
ESPIRITUAL XAMANICO CÉU CAMINHOS DO AMOR.....	25
3. O SOM DOS ANCESTRAIS: ASPECTOS HISTÓRICOS E ETNOGRÁFICOS DO	
INSTITUTO ESPIRITUAL XAMANICO CÉU CAMINHOS DO AMOR.....	31
3.1 OS RITUAIS DA AYAHUASCA	37
4. TEMAZCAL.....	46
4.1 A CERIMÔNIA DO TEMAZCAL	51
5. CIRANDA LUA E SOL.....	54
6. O CACHIMBO SAGRADO	59
6.1 O TABACO.....	59
6.2 O CACHIMBO	62
6.3 OS RITUAIS DE CACHIMBO SAGRADO.....	64
REFERÊNCIAS	70

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho procura discutir a construção e a permanência de espaços de consumo da Ayahuasca no meio urbano, tendo por objeto de estudo o instituto Neoxamânico Céu Caminhos do Amor, situado em Coronel Freitas – SC. A partir de um estudo interdisciplinar abordando aspectos históricos e sociais é possível compreender a construção histórica do espaço, as relações estabelecidas entre o instituto e a comunidade local. Bem como as experiências e motivações dos participantes, e sua ligação íntima com o consumo da bebida.

Os estudos acadêmicos que abordam o uso da Ayahuasca iniciaram-se na década de 60. Esses estudos interpelam o uso da Ayahuasca e a relação da bebida com populações urbanas, sendo estes de fundamental importância para o embasamento e desenvolvimento deste trabalho.

No início do século XX, desde que a mescalina foi isolada de amostras do cacto peyote, em 1897, por Arthur Heffter, e sintetizada em laboratório, em 1919, por Ernst Späth, difundiram-se diversas experiências de cientistas, psicólogos, escritores e artistas com esta droga. Mais tarde, Aldous Huxley, que identificava nas viagens psicodélicas veículos para transportes dos antípodas mentais, tornou-se a partir do início dos anos 1950 um expoente marcante de uma aventura cultural de desbravamento pioneiro de um novo campo epistemológico, quando se difundiu o LSD, descoberto por Albert Hoffman em 1943. (CARNEIRO, 2005, p.54)

O Xamanismo adentra este campo de pesquisa a partir do uso da Ayahuasca de forma ritualística. A palavra Xamã tem suas origens a partir da observação de culturas da África subsaariana, e pode-se associar ao portador dos conhecimentos da floresta. “No Brasil, o conceito de “Xamã” foi traduzido na língua tupi como “pajé” palavra que vem de raiz Mbaé” (WERÁ, 2016, p.46).

Entre as décadas de 1960 e 1970 verifica-se um crescente interesse em compreender a religiosidade indígena, e principalmente a busca por experiências com estados de êxtase, proporcionada por diversas substâncias incluindo a Ayahuasca. A busca pelos conhecimentos e experiências foi de fundamental importância para a difusão de conhecimentos em comunidades urbanas. Assim emerge o Neoxamanismo, um conglomerado de conhecimentos e especificidades que transitam entre o xamanismo ancestral e as novas formas de consumo da Ayahuasca. O presente estudo parte deste conceito, buscando compreender os aspectos da simbiose entre o ancestral e o moderno, a conectividade entre o meio urbano e o conhecimento ancestral indígena, e também as novas formas de olhar para a espiritualidade, oriundas desta interação.

No primeiro capítulo deste trabalho objetivou-se mapear as principais linhas Ayahuasqueiras existentes no Brasil e traçar o conjunto originário da fundamentação que institucionalizou espaços Neoxamânicos independentes. Portanto, neste primeiro momento a pesquisa se ateve a contextualizar a caminhada da população vegetalista Ayahuasqueira, ao mesmo tempo em que salientava os principais movimentos que estas redes formaram dentro dos grupos Ayahuasqueiros.

Em um segundo momento a pesquisa se atém a concretização do espaço Céu Caminhos do Amor, relacionando sua importância para o local onde esse encontra-se inserido, e mais precisamente, sua contextualização a partir das entrevistas com os fundadores e membros da organização, o que permitiu ter uma visão ampliada do que se entende como instituto Neoxamânico, e também compreender as motivações para a construção do espaço físico, além de traçar o diálogo existente entre a comunidade urbana da cidade de Coronel Freitas e o instituto Neoxamânico.

O terceiro capítulo abrange as descrições, experiências e compreensões que os participantes têm no espaço, considerando as motivações e relações estabelecidas mediante ao consumo da Ayahuasca. Este capítulo caracteriza-se por uma abordagem histórica e antropológica que busca contextualizar as experiências que levaram à criação da rede Ayahuasqueira. Também, neste capítulo faz-se uma análise profunda no perfil dos frequentadores.

De modo a compreender como se dá a construção dos espaços Neoxamânicos urbanos, se analisou a realidade do espaço, como se desenvolvem suas ritualísticas, uso de medicinas e abordagens dos conceitos Xamânicos em um espaço não indígena. Assim, o principal desafio da pesquisa é compreender a construção histórica dos traços da Ayahuasca no Oeste Catarinense, assim como as diferentes motivações que levaram à construção do espaço Céu Caminhos do Amor e a prática cultural envolta deste ambiente. Falar sobre o espaço também abre um viés para que se possa discutir a importância da estruturação do local em um contexto urbano, qual a relevância para o meio urbano inserido, e como através deste as pessoas podem ter uma aproximação com a cultura Xamânica

2 CAPÍTULO 1: “NEO-XAMÂNISMO”, RELAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO ÊXTASE

O estudo desta monografia está direcionado para os espaços Neoxamânicos urbanos, especificamente o espaço Céu Caminhos do Amor, que é inserido gradualmente ao longo deste capítulo. No entanto, primeiramente se faz necessário discorrer sobre o personagem integrador destes espaços: a Ayahuasca e sua forma ritualística de inserção em comunidades urbanas. Dessa forma, compreender como esta se insere no meio urbano e o papel social desempenhado a partir de seu uso.

A criação de espaços Neoxamânicos em grandes centros urbanos torna-se realidade ainda na década de 1990, e posteriormente originou a organização destes centros no interior do Brasil. Esses centros interioranos, por sua vez, exigem reflexão sobre a atuação de espaços de consumo da Ayahuasca em pequenos locais urbanos, para que seja permitido compreender os traços dos desenhos históricos encontrados.

O foco instigador da proliferação de locais de consumo da Ayahuasca dentro do meio urbano é a criação de uma nova forma de identificação que cada indivíduo cria com a bebida. A característica principal de atuação da Ayahuasca é a introspecção e consequentemente a criação de um laço íntimo e profundo entre a bebida e o praticante, contribuindo de forma significativa para a proliferação de espaços que introduziram a Ayahuasca ao longo de sua construção religiosa. Dentro do território brasileiro as religiões não indígenas que fazem o uso da Ayahuasca e de outras tantas substâncias tradicionalmente indígenas, se disseminam a partir dos seringais amazônicos até localidades urbanas, criando uma rede de consumo da Ayahuasca que se integra em determinados momentos, mas diferencia-se ideologicamente a partir dos preceitos de seus criadores.

Cada vertente religiosa que faz o uso ritualístico da Ayahuasca organiza suas práticas conforme as referências nativas adquiridas, como por exemplo, o preparo do chá ou ainda a separação ritualística de gênero. Mas acima de qualquer prática, cada espaço Neoxamânico organiza-se a partir das crenças, ideologias e influências de seus criadores, englobando novas perspectivas culturais que dão origem às linhas Ayahuasqueiras.

Criam-se elementos e objetos de identificação de cada ramificação Ayahuasqueira, como a forma de se vestir e o uso de determinadas cores, que são responsáveis por iniciar vínculos e estruturar a afirmação de cada linha existente. As diferenciações entre os grupos se dão

principalmente na utilização de símbolos religiosos, e de roupas específicas (como é o caso do fardamento no Santo Daime), posto que esses mecanismos sirvam como objeto de identidade de cada grupo.

Ou seja, que os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ETHOS de um povo- O tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposição morais e estéticos- e essa visão de mundo- o quadro em que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes (GEERTZ, 2008, p.67).

Estas criações simbólicas são responsáveis não somente por identificação do participante dentro destes espaços, como também se responsabiliza por criar uma linguagem e postura diante do universo em que o indivíduo está inserido. Desse modo, são criados dialetos próprios, vestimentas específicas, e até mesmo separações ritualísticas de gênero, com o objeto palpável para a abertura de um novo imaginário, e início de uma comunidade dentro de um espaço urbano. Para outro, entretanto, ele é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade, ou relação que serve como veículo e uma concepção - a concepção é o “significado do símbolo” (GEERTZ, 2008, p.68). É como se ao adentrar estes espaços de ritualísticas e identificar-se como parte do mesmo, o indivíduo perde as identidades urbanas que o identificam quanto membro social. Criam-se, então, novos mecanismos para que possamos originar uma nova forma de reafirmação social.

Nesses espaços, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional (GEERTZ, 2008, p.94). Quando um símbolo é utilizado, seja ele uma cruz, uma imagem, ou ainda partes de um animal, cria-se um vínculo afetivo com determinado objeto, e ao reporta-los a espaços de ritualísticas Neoxamânicos, estes vínculos tornam-se evidentes ao passo que estes objetos servem como um amuleto, e a partir deles cada indivíduo se reafirma como membro espiritual.

O uso de imagens, músicas e formas ritualísticas empregadas em cada linha Ayahuasqueira, está intimamente ligado aos preceitos e conceitos sociais de cada liderança, o que afirma e distingue os diferentes espaços Neoxamânicos. O uso de objetos relativamente próximos, e ainda a contribuição de forma significativa para os avanços científicos e legais reafirmam a criação destes espaços em localidades urbanas. No entanto, o principal denominador comum que une e ao mesmo tempo distingue a criação destes espaços é o uso ritualístico da Ayahuasca.

2.1 AYAHUASCA, A MEDICINA INDÍGENA EM ESPAÇOS URBANOS

Embora exista uma nomenclatura variada, o nome Ayahuasca é usado para determinar o chá feito a partir da decocção de duas plantas: cipó *Banisteriopsis Caapi* e a folha *Psychotria Viridis*, o primeiro com o nome popular de Jagube ou ainda Mariri, e a segunda conhecida ainda por Chacrona ou Rainha da Floresta. A Ayahuasca também é conhecida por uma diversidade de nomenclaturas, como por exemplo Santo Daime, Vegetal, Hoasca, entre outros termos que referem-se às diferentes raízes e ritualísticas implantadas no consumo da bebida.

A palavra ayahuasca pertence à língua quéchua. De acordo com Luna (1986), *Aya* quer dizer “pessoa morta”, “alma”, “espírito” (“dead person, soul, spirit”) e *Waska* significa “corda”, “liana”, “cipó” (“cord, liana, vine”). Assim, pode-se-ia traduzir ayahuasca em português de campo em Pucallpa, Peru, em janeiro de 2002, encontrei o seguinte significado: “soga de muertos” ou “soga de los muertos”, isto é, “corda de morto” ou “corda dos mortos”. A ayahuasca consiste geralmente na infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e do arbusto *Psychotria viridis*, à qual se podem acrescentar ainda diversas outras plantas (LABATE, 2005, p. 398).

Para o preparo do chá o cipó é batido e cortado em pequenas lascas, e a folha é imersa em água. Após, são construídas camadas de folhas e lascas que são imersas em água e fervem durante horas, em uma fogueira até originar um chá viscoso de cor terrosa. Em muitas culturas Ayahuasqueiras a fervura do chá perdura por no mínimo 40 horas.

Além da produção com as espécies de vegetais *Banisteriopsis Caapi* e *Psychotria Viridis*, a bebida pode variar eventualmente dependendo das diferentes tradições amazônicas: cada linha Ayahuasqueira indígena pode apresentar uma variada gama de vegetais no preparo da bebida, principalmente porque cada cultura indígena compreende uma concepção específica da Ayahuasca, podendo variar a tessitura, o aroma e sabor, assim como a duração dos efeitos da mesma no corpo humano.

Porém quando se fala de espaços urbanos de consumo da Ayahuasca, ocorre a padronização no preparo do chá para se obter a regulamentação legal, assim como no uso religioso da mesma. A Ayahuasca é considerada e utilizada por diversos movimentos religiosos, como forma de contato com o espiritual e também como meio de expansão da consciência, permitindo o contato íntimo e singular com o indivíduo.

Dados registram o uso de bebidas de preparo semelhante em ritualísticas, de morte e renascimento, desde o período entre 1500 e 200 a.C. por populações sul-ameríndias, em um

movimento iniciado principalmente no Peru, e também na região amazônica, o que permite estabelecer uma linha histórica para consumo de bebidas com o intuito de expandir a consciência.

A experiência com a ayahuasca é acompanhada pela emergência de visões vividas, estados similares ao sonho, carregadas de significado pessoal e representam o acesso ao universo sobrenatural. Normalmente promovem estados de bem-estar e são utilizadas como coadjuvantes para o equilíbrio, onde podem acontecer fenômenos de purga e limpeza espiritual (ESCOBAR, 2012, p. 23),

Os efeitos e características da bebida combinado ao uso religioso da mesma, apontam um novo olhar para o consumo de substâncias psicoativas. Para o Neoxamanismo, o uso de uma planta masculina e outra feminina estabelece o equilíbrio necessário para o progresso espiritual de cada indivíduo. Deste modo, a Ayahuasca é interpretada tanto legalmente, quanto no âmbito religioso como uma bebida enteógena¹, que atua na expansão de consciência espiritual.

Alguns pesquisadores sustentam a hipótese de que as β -carbolinas presentes numa dose comum do chá de Ayahuasca, estariam muito abaixo do limiar de uma dose com efeitos psicotrópicos, ou mesmo tóxicos (CALLAWAY et. al., 1996; SANTOS, 2007A *apud* DE SOUSA, 2011, p. 349).

A experiência com a Ayahuasca compreende a estados similares aos sonhos, estando vinculado às relações pessoais, promovendo um profundo bem-estar físico e emocional. Este estado de concentração, e principalmente as imagens promovidas pelo efeito da bebida, são interpretadas por grande parte das linhas Ayahuasqueiras como abertura e possibilidade de evolução pessoal e espiritual.

Os estados de sonhos - as chamadas Mirações² -, são concebidos a partir do processo evolutivo de cada membro dentro da Ayahuasca, seu desempenho depende, de uma condição física adequada. Desta forma, é possível ter mais ou menos mirações em diferentes rituais com a bebida.

¹ Enteógeno, é um termo utilizado frequentemente por de espaços neoxâmanicos para descrever estados alterados de consciência, dissociand assim ayahuasca de diferentes paradgmas empregados a plantas estimulantes.

² O nome miração é determinado culturalmente pelas linhas ayahuasqueiras, para elencar estas visões semelhantes a sonhos que ocorrem durante os rituais com a ayahuasca.

Diversos estudos conduzidos com a ayahuasca (e seu princípio ativo, DMT), demonstram a segurança orgânica e psíquica da administração dessas substâncias em seres humanos saudáveis. Tem sido demonstrada que a ayahuasca não promove adição, nem apresenta o fenômeno de tolerância química, nem alterações importantes de diversos fatores bioquímicos, hormonais, hepáticos e renais (ESCOBAR, 2012, p. 37).

Assim o uso atual da Ayahuasca, tem se relacionado intimamente com uma nova perspectiva na abordagem de diversos problemas psíquicos, como a ansiedade, abuso de substâncias químicas, transtornos compulsivos, entre outros. Desta forma o surgimento de espaços urbanos Neoxamânicos, se concretiza também como espaços terapêuticos individuais, e como uma nova alternativa terapêutica urbana.

Em geral a ayahuasca e substâncias análogas como LSD-25, mescalina, psilocina e ergotamina, entre outras, tem sido tratadas pelo senso comum como substâncias alucinógenas. Entretanto, tal termo parece inadequado para a plena caracterização da experiência mental com essas substâncias, e a ciência, em um esforço de maior compreensão, tem proposto a utilização de outros termos buscando abarcar dimensões na experiência psicodélica (ESCOBAR, 2012, p. 42).

A nomenclatura psicodélica, empregada desde os anos 50, apresenta uma alternativa para denominar substâncias que causam a expansão da consciência. Assim, a necessidade de caracterizar os diferentes psicoativos usados no Xamanismo nativo e também nos espaços Neoxamânicos urbanos, se dá principalmente para que possa existir a possibilidade de observar na natureza espiritual e religiosa da mesma. Para tanto, o termo enteógeno tem sido empregado por antropólogos e historiadores para caracterizar a dualidade que transita entre o espiritual e o psíquico.

Denominar a Ayahuasca como enteógeno possibilita que possamos olhar para o contexto geral por trás do uso ritualístico da mesma, já que atualmente o uso da bebida se estendeu para além da floresta e transita pelo território urbano brasileiro. A grande diferença do consumo da bebida em comunidades não indígenas está relacionada as abordagens em torno das concepções que cada grupo entende sobre o protagonismo da ayahuasca em suas cerimônias, caracterizadas pela divisão das principais linhas Ayahuasqueiras.

Em 1986 a organização União do Vegetal iniciou uma reivindicação para a regulamentação da Ayahuasca no Brasil. A discussão findou no ano de 2010, com o parecer favorável do CONAD (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas), instituindo a regulamentação para a produção, uso,

envio e transporte da Ayahuasca, procedimentos da prática e também a definição para o uso terapêutico e outras questões científicas.

A regulamentação do CONAD, e os pareceres favoráveis, vêm ao encontro da Constituição Federal de 1988, especificamente do Título II, Dos Direitos e Garantias Fundamentais, Capítulo I, Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos, Artigo 5º, inciso VI, que estabelece “É inviolável a liberdade de consciência e crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias [...]” (BRASIL, 1988), que engloba os direitos a cultura e a preservação de costume, crenças e movimentos religiosos indígenas. O parecer do CONAD ainda institui que não deverão existir restrições de práticas religiosas baseadas no uso da Ayahuasca, nas comunidades.

A partir das discussões entre o GMT e o CONAD, chegou-se à conclusão do que seria o uso lícito da bebida ayahuasca: Seria aquele feito em contexto exclusivamente religioso sem demandar qualquer atividade comercial, recreativa, artística ou medicinal. (PACHECO, 2014, p. 51).

Desta forma, cada linha Ayahuasqueira fica responsável pela produção e distribuição da Ayahuasca em sua rede interna. Porém a resolução o CONAD constata que é inconcebível vetar o pagamento em torno da produção da mesma, pois o envio e transporte podem ser elevados, dependendo da área de produção. Isto contribui principalmente para a criação de casas de feitiço comunitárias, onde vegetalistas vão produzir o chá para diferentes linhas Ayahuasqueiras, originando a distribuição independente para espaços Neoxamânicos.

A vedação da comercialização da Ayahuasca não se confunde com seu custeio, com pagamento das despesas que envolvem a coleta das plantas, seu transporte e o preparo. Tais custos de manutenção, conforme seja o seu modo de organização estatutária, são suportados pela comunidade usuária. E é evidente, também, que a produção da Ayahuasca tem um custo, que pode variar de acordo com a região que a produz, a quantidade de adeptos, a maior ou menor facilidade com que se adquire a matéria prima (cipó e folha), se se trata de plantio da própria entidade ou se as plantas são obtidas na floresta nativa, e tantas outras variáveis (BRASIL, 2010, s/p.).

Além das despesas com envio e transporte, deve ser considerado o valor de manutenção e reflorestamento das áreas onde o cipó e a folha serão retirados, bem como gastos despesas com a manutenção do plantio de *Banisteriopsis caapi* e de *Psychotria viridis* em áreas de ambiente relativamente hostil, que demanda a criação de estufas climatizadas para o desenvolvimento das plantas. No entanto, cabe aos produtores vegetalistas apenas a cobrança do valor de custeio e manutenção, desempenhando a função de produção exclusivamente voluntária.

Os vegetalistas são curandeiros indígenas ou mestiços das populações rurais do Peru e Colômbia, que detêm o conhecimento dos antigos indígenas sobre as plantas sagradas (LUNA, 1986 *apud* LABATE, 2004) e são vistos pelos povos tradicionais amazônicos como herdeiros da cultura Xamânica. Para tornarem-se Ayahuasqueiros precisam passar por diversos ritos e provações, entre eles, a abstenção sexual, abstinência de álcool e açúcar.

Entende-se que somente após passar por diferentes etapas e provações, os estudantes das medicinas estarão aptos a preparar, ou ainda dominar os espíritos contidos nas plantas, para que a Ayahuasca ao ser preparada libere todo o poder contido dentro da bebida. Assim, muitos dos fornecedores da bebida, que integram uma ampla rede de distribuição pelo Brasil, não necessariamente vivem dentro de espaços indígenas, mas dirigem-se até os espaços de feitiço no momento específico para a preparação do chá.

Outra medida de fundamental importância tomada pelo GMT é em relação ao consumo da Ayahuasca por menores de idade. Visto que em grande parte das linhas Ayahuasqueiras o consumo da bebida por crianças e adolescentes é comum, a resolução institui que “o uso da Ayahuasca por menores de 18 (dezoito) anos deve permanecer como objeto de deliberação dos pais ou responsáveis, no adequado exercício do poder familiar” (BRASIL, 2010). Na realidade, ocorre que em muitas das linhas Ayahuasqueiras compreende-se que a partir dos sete anos qualquer indivíduo possa fazer uso do chá em menor quantidade, levando em conta a evolução espiritual do mesmo.

É muito comum que a partir dos 14 anos de idade adolescentes integrem espaços de uso da Ayahuasca de forma independente sem o aporte físico de seus pais. Entretanto, exige-se que os pais conheçam os espaços e registrem um termo de responsabilidade, mesmo que em alguns casos os pais não participem de rituais com a bebida, mas compreendem as relações estabelecidas entre seus filhos e a Ayahuasca.

Desta maneira, o CONAD deliberou normativas para a produção, envase e consumo da bebida, como determinou os requisitos que os membros devem preencher para poder participar do ritual, principalmente ao uso por menores de idade, gestantes ou portadores de transtornos psicológicos. De modo geral, cabe a cada instituto a aceitação, administrar a condução e a quantidade de bebida ingerida por estes indivíduos, de modo que cada espaço que faz o uso da Ayahuasca como parte da ritualística, introduz os membros a partir de seus preceitos religiosos.

A resolução e a legalidade do consumo da Ayahuasca resultaram em um processo que determinou a forma ritualística de integrar a bebida em meios urbanos, levando em consideração as

principais linhas Ayahuasqueiras e determinando a liberdade para que cada instituição empregasse suas próprias especificidades.

2.2 DOS SERINGAIS AMAZÔNICOS AO CONTINENTE AMERICANO

No Brasil, existe uma gama variada de linhas Ayahuasqueiras. Entretanto, há duas principais vertentes urbanas Ayahuasqueiras tornaram-se fundamentais para concretizar estas comunidades em meios urbanos: a UDV ou União do Vegetal, e o Santo Daime, cada qual com regras e metodologias que os diferenciam e os identificam.

A partir das discussões empregadas por estes dois grupos, tanto no meio científico quanto no âmbito legislativo, foi possibilitado uma nova forma de interpretação sobre o uso da Ayahuasca no campo religioso. Cabe então destacar brevemente a construção histórica destas duas redes, suas principais lideranças e influências, pois muitas destas influências também serão utilizadas em espaços Neoxamânicos.

Por ser parte das construções históricas e ritualísticas de tais locais, tanto mestre Irineu quanto toda a linhagem do Santo Daime trouxe para tais redes ensinamentos, canções e regras que tornaram-se parte do cotidiano e das cerimônias. Inicio falando brevemente sobre a jornada de Irineu até a construção da sua primeira linha Ayahuasqueira.

Raimundo Irineu Serra nasceu em Alto Santo no Acre, por volta de 1892, entrou em contato com Ayahuasca por meio de feitores peruanos em uma sessão com o xamã peruano Pisango, conhecido por fornecer a bebida para os seringueiros da região. Assim, têm-se as primeiras experiências com o chá dentro da floresta amazônica. Após algumas seções Irineu deu início a rituais para seringueiros do Acre. Na descrição de seus primeiros rituais com a bebida, Irineu enfatiza a visão de cruzes, luzes brancas, seres celestiais, e destaca também que a partir destas experiências é revelado a ele a missão de propagar esta bebida pelo Brasil.

A narração continua acerca da miração que teve Irineu, no qual somente lhe apareciam cruzes, enormes cruzes de luz. Irineu voltou, e a quem lhe perguntava sobre a experiência dizia que aquilo não podia ser coisa do capeta, pois “onde havia cruz” não podia haver o mal e muito menos o chifrado (CELANT, 2013, p.15).

O consumo da bebida por seringueiros tornou-se comum. Eventualmente, estes trabalhadores tinham contato com populações indígenas da região do Acre que proporcionavam

sessões fechadas com Xamãs e Pajés de suas aldeias. Além disso, outro momento para o contato com a Ayahuasca eram os festivais promovidos pelas aldeias, nos quais os seringueiros acabavam sendo convidados a participar das festividades e desta forma também integravam nos rituais com a bebida.

Em 1930 Irineu fundou o centro comunitário, onde deu início ao culto seguindo os preceitos vindos das mirações que tinha nas sessões de Ayahuasca, e sua missão de espalhar a doutrina pelo território brasileiro.

Esse pequeno grupo era influenciado pelos elementos materiais e culturais da região naquela época, como as bases militares, as visões tradicionais de gênero, os fluxos migratórios, o intercâmbio cultural com caboclos e indígenas e o contato com os seringais (ASSIS; LABATE, 2014, p. 11).

Estas concepções culturais embasam as primeiras normativas do culto e é a partir delas que na década de 1970 nasce a linha do Santo Daime, como estrutura física, jurídica e filantrópica, na qual as influências religiosas e culturais são de fundamental importância para sua construção estrutural. A partir da mistura entre o caboclo e o indígena é concebida grande parte dos hinários que hoje são cantados nos rituais, além de aspectos como o uso de imagens religiosas como a cruz, utilizada como símbolo e amuleto religioso durante os rituais. A ideia de uniformidade, usada pelo fardamento dividindo as escaladas de envolvimento com a doutrina, e os regimentos em torno dos puxadores de fila, trazem a concepção de organização para o ritual com a Ayahuasca, que é característica da linha Santo Daime, e contribui de forma significativa para reverberar a estrutura dos institutos até o dado momento.

A criação do Céu Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) em 1974 institucionaliza e fortalece a doutrina Santo Daime. Irineu deixou sua doutrina pronta com seus próprios dizeres e passagens, que instalam regras específicas para comportamento e porte de seus seguidores. Atualmente a CEFLURIS se autodenomina instituição beneficente, conta com mais de 3 mil associados, sendo mil somente da região amazônica. Contudo deve-se salientar que há um incontável número de espaços descendentes e seguidores de Irineu que propagam a doutrina do Santo Daime pelo Brasil.

Outra transformação importante foi a aproximação e abertura do Daime a novas religiosidades, notadamente a Umbanda. Esse contato se deu com a primeira visita do Padrinho Sebastião ao Sudeste, em meados da década de 1980, quando ele se encontrou pela primeira vez com a mãe de santo fluminense conhecida como Baixinha (ASSIS; LABATE, 2014, p. 22).

O contato do Santo Daime com outras religiões dá abertura para novas perceptivas dentro da linha Daimista, de modo que hoje se compreende que o Santo Daime se adequa a diferentes contextos culturais, facilitando as fusões nas linhas Ayahuasqueiras, como é o caso de espaços circulares, onde a meditação está aliada com os rituais de Santo Daime, quanto a proximidade com a Umbanda, aproximação que gerou o que se denomina como Umbandaime, entendida como a ligação íntima entre a Umbanda e o consumo da Ayahuasca, presente principalmente no interior do Brasil.

A aproximação a novas práticas e culturas particulariza e diferencia os grupos do Santo Daime, tornando-os mais heterogêneos e produzindo um afastamento dos núcleos Daimistas mais “duros/fechados” ou assim chamados “tradicionais” (ASSIS; LABATE, 2014, p. 22). Todos os nuances em torno do Santo Daime vão ocasionar as diversas atitudes que as lideranças Daimistas irão concretizar ao longo do desenvolvimento da rede, de modo que a distribuição de cartilhas da conjuntura de preceitos deixada por mestre Irineu tratará de estabelecer parâmetros mais enfáticos, para estruturar a cultura Daimista.

Na segunda metade da década de 1980, o Santo Daime passa por uma etapa significativa de sua expansão: a ultrapassagem das fronteiras brasileiras e sua chegada ao exterior (ASSIS; LABATE, 2014, p. 19). Entre as décadas de 1980 e 1990, o Santo Daime realiza cerimônias em boa parte do continente Europeu e Estados Unidos. Toda a expansão do Santo Daime pelo mundo, trouxe intensos debates acerca da legislação de cada país no que se refere a Ayahuasca e seu uso religioso.

O processo de transnacionalização do CEFLURIS/ICEFLU está longe de ser linear e homogêneo. O Santo Daime tem que dialogar com cada contexto em que se insere, suas leis e sua cultura, o que tem implicações jurídicas, institucionais e também litúrgicas e religiosas (ASSIS; LABATE p. 21, 2014).

Contudo, o movimento de instalação do CEFLURIS/Santo Daime em outros países acarretou no surgimento de doutrinas e ideologias que se adequaram conforme debates e relações culturais construídas em cada país. Deste modo, atualmente não é possível traçar um número exato de participantes fardados³ Daimistas em outros continentes, pois a maioria tornou-se independente,

³ O fardamento são roupas, em sua maioria brancas, utilizados como uniforme durante cerimônias com a ayahuasca, estas vestes também tem diferentes significados e níveis para elencar hierarquia dentro Da linha.

adaptando os preceitos e as ideologias de Mestre Irineu à cultura e estrutura legal do local onde se encontra inserido.

A União do Vegetal teve início em 1961, fundada por José Gabriel da Costa, e é hoje uma das mais importantes organizações ligadas a regulamentação da Ayahuasca no Brasil. Sua fundação principal se dá a partir dos seringais e de suas experiências com índios da região. Hoje com sede geral em Brasília, contém centros em todos os estados brasileiros, além de países como Estados Unidos, Inglaterra, Suíça, Holanda, Austrália, entre outros.

A UDV parte da criação de hierarquias e conselhos de direção, de modo que as sessões com Ayahuasca são fechadas e disponibilizadas para um número limitado de membros do conselho. A transmissão dos ensinamentos da doutrina ocorre oralmente, desta forma o participante das sessões vai adquirindo os conhecimentos gradativamente.

A cosmologia do grupo baseia-se em uma espécie de parábolas disseminadas primeiramente por Gabriel da Costa, e até hoje disseminadas de forma oral e escrita pelo corpo de mestres da doutrina, que os repassam nas “sessões instrutivas”, são nessas sessões que forma-se a longo prazo, o “Corpo Instrutivo”, e dependerá do seu “grau de memória” aquele que guardar tais histórias para que sejam perpetradas para gerações futuras (CELANT, 2013, p. 24).

Dentro das sessões com a Ayahuasca, são contadas histórias de vidas passadas do mestre Gabriel, e seus mitos baseiam-se principalmente em explicar de forma metafórica a missão do mestre para a doutrina, a forma com que fora orientado a disseminar a Ayahuasca ainda quando criança e a missão da UDV.

Quanto à filosofia, a UDV denomina-se uma religião cristã e também espírita, por compreender a reencarnação como uma forma de evolução gradativa, no qual o uso da Ayahuasca refere-se principalmente ao processo de introspecção e a ligação espiritual proporcionada pelo uso ritualístico. Neste sentido, a UDV alia os preceitos e ensinamentos das duas vertentes religiosas com os ensinamentos a respeito da produção, envase e uso da Ayahuasca na busca espiritual.

A UDV é considerada uma religião cristã reencarnacionista. É cristã porque acredita em Jesus Cristo como sendo o filho de Deus, ou seja, o próprio Deus que veio à terra para auxiliar a humanidade na busca da evolução espiritual através dos ensinamentos como amor, paz, perdão, compreensão (RICCIARDI, 2004, p. 45).

As relações estabelecidas com o cristianismo ficam evidentes, não apenas no discurso dos membros, como também nas imagens e crenças utilizadas dentro das cerimônias da UDV: a doutrina passada oralmente também é transmitida através de cantos e chamadas durante o ritual, as

músicas são selecionadas e tocadas com supervisão do mestre representante, e a seleção das letras e melodias é examinada criteriosamente, para que se transmita principalmente a mensagem da doutrina.

O uso de uniforme é empregado dentro da UDV, e da mesma forma que o uso do fardamento no Santo Daime, tratam principalmente do caráter da construção de identidade e da particularidade de cada doutrina. O uso das roupas de determinada cor (no caso da UDV a vestimenta de cetim verde) também simbolizam a posição na hierarquia de cada espaço.

As hierarquias são fundamentadas em regras como o grau de memória que cada indivíduo contém após um ritual, em outras palavras, as histórias, músicas e falas dos mestres é a forma de transmissão de cada doutrina e desta maneira quanto mais o membro puder se recordar após a sessão mais grau subirá na hierarquia. Assim, o “Grau de Memória” do participante da sessão é o que influencia para a ascensão de cargos dentro da doutrina.

Outro aspecto da UDV são suas redes independentes de produção e distribuição da Ayahuasca, neste âmbito há a uma seleção rigorosa acerca dos membros participantes das ritualísticas envolvendo a bebida. Seus participantes são escolhidos de forma específica e passam por filtros de aceitação particulares, não sendo aceitos membros com problemas psicológicos nem mesmo usuários de narcóticos. Seus afiliados também precisam cumprir regras como proibição do consumo de diversas substâncias que podem interferir nos rituais com a Ayahuasca.

Entre todas as vertentes Ayahuasqueiras, a UDV tornou-se uma das organizações mais institucionalizadas e influentes, tanto politicamente quando socialmente, tornando-se uma das principais vozes influenciadoras quando o assunto é legalização e regulamentação da Ayahuasca no Brasil. Foi a principal responsável para as resoluções favoráveis do CONAD nos anos de 2010 quanto ao consumo da bebida em espaços religiosos.

Um fato importante é que, embora a utilização da Ayahuasca conte uma longa tradição indígena no Brasil e em outros países da América do Sul, é somente no Brasil que irão surgir religiões não-indígenas e urbanas que fazem uso dessa substância (GOULART, 2005, p. 360).

A criação do CEBUDV (Centro Espirita Beneficente União do Vegetal) foi fundamental para institucionalizar a UDV. Com a criação do CEBUDV também se concretizam as normativas e formas ritualísticas de utilização da Ayahuasca. É através do centro que o mestre Gabriel organizou as linhas hierárquicas de condução e evolução dentro dos rituais com a bebida. O CEBUDV baseia-se principalmente no cristianismo e na ideia de reencarnação. Tanto a UDV quanto o Santo Daime,

constituem-se de religiões que “cristianizaram” a tradição xamânica do consumo da Ayahuasca (ESCOBAR, 2012, p. 112).

A UDV foi uma das linhas com maior difusão geográfica dentro do território brasileiro, a criação do Departamento Médico Científico da UDV (DEMEC) no ano de 1986 contribuiu de forma significativa para grande gama de trabalhos acadêmicos desenvolvidos nessa década. O DEMEC foi criado com o intuito de sanar as dúvidas em virtude da procedência e legalidade da Ayahuasca, esclarecendo para a sociedade preceitos das linhas Ayahuasqueiras e das religiões que fazem uso da medicina indígena.

Desta forma, inúmeros trabalhos acadêmicos foram incentivados e utilizados como fonte científica para explicar as especificidades e benefícios da bebida. Atualmente o DEMEC continua atuando na defesa científica da Ayahuasca, sendo recorrente o encontro de cientistas que abordam este tema dentro de instituições da UDV.

2.3 ESPAÇOS NEOXAMÂNICOS

Compreende-se o Neoxamanismo, ou ainda xamanismo urbano, como um fenômeno geográfico e temporal na busca de experiências com as medicinas indígenas. Todas estas diferentes redes Ayahuasqueiras caracterizam-se e se recombina-se constituindo uma nova identidade, mesclando ideias entre as cerimônias tradicionais e as diferentes formas modernas do consumo da Ayahuasca, e constituem espaços híbridos que mesclam o conhecimento oriundo de sociedades antigas e novas interpretações da religião, unindo as práticas espirituais com formas de tratamento terapêutico.

A fascinação popular, e a procura pelas práticas do êxtase, impulsionam e sustentam a instalação e a construção de espaços Neoxamânicos em localidades urbanas, para populações não indígenas. O surgimento destes espaços, principalmente quando praticados por populações de diferentes origens, demonstra que o Neoxamanismo não representa um sistema homogêneo, nem mesmo uma corrente tradicionalmente nativa, mas em grande medida é o resultado de um desenvolvimento histórico, um conglomerado de elementos herdados de diversas tradições humanas.

Enquanto, ao menos durante certo período, os antropólogos, enfatizaram a natureza indígena do xamanismo, implicitamente assumindo que este é um fenômeno que se desenvolveu ao longo da história de grupos que podiam ser pensados como cultural,

temporal e geograficamente contíguos, o movimento global heterogêneo do Neoxamanismo introduz no xamanismo elementos não indígenas e vindos de diferentes lugares e contextos (ROSE; LANGDON, 2010, p.87).

Deste modo, todo o conjunto de saberes ancestrais contribui para que a experiência ligada ao êxtase, e a sessões de contato com o espiritual de forma individual e gradativa, seja extremamente impactante e particular, tanto positivamente quanto negativamente. A procura e assiduidade dos participantes torna-se recorrente a partir da associação de plantas enteógenas como prática terapêutica, e essa ligação aproxima o indivíduo de um vínculo emocional íntimo e espiritual com práticas e ritualísticas de locais Neoxamânicos.

As relações entre o sagrado com os estados alterados de consciência, tornaram-se objeto central de discussão em espaços de consumo da Ayahuasca. Em muitos destes locais as cerimônias envolvem não somente o chá, mas uma gama variada de outras medicinas indígenas. As denominadas “plantas de poder” como a Ayahuasca, o tabaco e o rapé, protagonizam de forma mais enfática o contexto cerimonial.

Cabe ressaltar que o atual uso dos compostos enteógenos faz uma ligação íntima entre espiritualidade e saúde psíquica, associando-as a noções contemporâneas de autoconhecimento e terapia (ROSE; LANGDON, 2010, p. 88). O Neoxamanismo se caracteriza através desta busca pela individualidade terapêutica, de modo que as experiências de êxtase são adquiridas por cada indivíduo, gradativamente, e mesmo nas cerimônias coletivas, trazem para cada participante uma experiência única, além da intrínseca relação de responsabilidade que o indivíduo estabelece com a Ayahuasca, quando compreende que a responsabilidade evolutiva espiritual cabe somente a ele mesmo.

Esta busca individual, e para além da compreensão de unicidade no coletivo, é um atrativo para que estas diversas linhas Ayahuasqueiras saiam do seu lugar de origem e se propaguem para o restante do território brasileiro. Principalmente por que nos espaços Neoxamânicos observa o contexto de forte resistência religiosa, ocorrendo a quebra de diversos paradigmas internos associados a novas relações culturais e concepções de identidade deste sujeito.

A experiência do sagrado é do âmbito do indivíduo, cabendo-lhe perscrutar, continuamente, os diversos planos de sua vida interior, buscar a harmonia entre eles e quando necessário estabelecer os devidos contatos entre, por exemplo, seu “eu básico” e seu “eu superior” (MAGNANI, 2005).

A experiência íntima traz para o campo particular de cada indivíduo a afirmação identitária com o xamanismo. Assim Magnani (2005) aponta que todos podem ser “Xamãs” e empreender a viagem xamânica, na busca do contato com mundos superiores. O estabelecimento deste contato contribui para as novas concepções sociais dos praticantes. Todos estes conglomerados de particularidades compreende uma nova face do xamanismo, onde cada participante é o agente principal em torno da sua própria evolução espiritual, as buscas pelo “eu superior”, ou ainda por ascensão espiritual, relacionando-se de forma direta com as concepções sociais urbanas contemporâneas, o que legitima o surgimento destes espaços de consumo da Ayahuasca.

A popularidade de organismos que se utilizam da Ayahuasca no Brasil se dá em um primeiro momento em grandes centros urbanos, em cidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília. Posteriormente, a busca pelo êxtase, pela cura individual e pelas relações espirituais profundas com a terra, impulsiona as ramificações destes locais para as cidades do interior do Brasil, como é o caso de Coronel Freitas, SC. Esses espaços interioranos, entretanto, terão influência religiosa e cultural local na sua estruturação.

Seja como for, as pessoas que frequentam os espaços dedicados a essas práticas, que assistem às palestras, cursos e conferências oferecidos, comparecem aos rituais, concorrem às vivências e buscam as sessões de atendimento, estão em busca de mais uma alternativa para a expressão e cultivo da dimensão da espiritualidade, procura essa que está em consonância com as expectativas e representações contemporâneas sobre o exercício da religiosidade, em seu sentido mais amplo (MAGNANI, 2005, p.227).

O Neoxamanismo urbano incorpora a mitologia e a medicina indígena, com leituras e produções acadêmicas modernas, estando em busca do aperfeiçoamento e da descoberta de novas terapias que vão integrar a sabedoria nativa com as formas contemporâneas da utilização da Ayahuasca. Este caminho denominado de “caminho vermelho” ou ainda “caminho do meio” procura encontrar a chave para a cura espiritual humana e principalmente para a busca de uma vida onde as conexões com a espiritualidade não sejam abaladas pela rotina dos centros urbanos.

A construção cultural humana é o resultado do meio onde o indivíduo encontra-se inserido. O processo de socialização e de construção de experiências, resultam em um conglomerado de características e ações, que o indivíduo constrói sua identidade. Assim é importante compreender que diferentemente do xamanismo tradicional, o público participante do Neoxamanismo caracteriza-se por indivíduos com valores e referências urbanas, de modo que cada espaço contará

com práticas e terapias específicas, e consequentemente resultará na execução das diferentes ritualísticas e práticas neoxamânicas existentes.

As perspectivas e os mistérios propostos criam um novo mundo – quer espera-se ou não usufruí-lo totalmente – que se deseja ao se adotar uma religião (GEERTZ, 2008, p. 66). A construção de uma nova identidade cultural e a relação particular com a mesma torna-se profunda e fascinante, e todo público participante encontra-se em busca desse fascínio, do êxtase proporcionado pelo Neoxamanismo, buscando uma nova perspectiva de seu próprio ser, estabelecendo a procura incessante por uma ligação espiritual singular.

Muitos dos elementos que comumente estão presentes nos rituais e cerimônias neoxamânicas são originários de etnias diversas e em combinações que incluem artefatos de procedência norte e latinoamericanas, além da presença de outros instrumentos esotéricos. Todavia, isso não se mostra como um empecilho para as práticas realizadas, posto que o discurso central novaerista se pauta na crença de uma ancestralidade e sabedoria comum a todos os povos tradicionais (LEITE, 2016, p.209).

Diferentemente das outras vertentes Ayahuasqueiras, o que percebe-se no Neoxamanismo é que as influências culturais estão ligadas a pesquisas e leituras acerca do espiritual, e em grande medida explica o principal interesse destes espaços de consumo da Ayahuasca em buscarem aporte terapêutico, como as *danzas medicinas*, *reike*, *respiração holotrópica*, práticas estas ligadas a religiões pagãs, *Círculos de Saberes Femininos*, seguindo os preceitos das antigas religiões. Este conglomerado contribui para o movimento circular em torno das concepções culturais destes espaços.

Ao observar estes espaços atentamente, percebe-se que a influência e a introdução de elementos norte americanos é latente: os tambores Lakotas, o Temazcal ou ainda Tenda do Suor, os paus que clicam, o bastão da fala, a tenda da lua, e a tenda masculina, todos esses elementos são comuns em culturas nativo americanas e fazem parte da composição de espaços Neoxamânicos brasileiros.

Os ritos, mitos, lendas e práticas eram todos atribuídos aos “índios norteamericanos”, por vezes particularizados como alguma etnia em específico. Elementos como o *talk stick* (bastão da fala), toques de tambor e a finalização com a *sweat lodge* (tenda de suor) lakota são meios de indução dos participantes a estados alterados de consciência, viagens xamânicas e encontros com o “animal de poder” (LEITE, 2016, p. 209).

Estes locais introduzem de forma significativa em seus ritos compreensões simbólicas e mitológicas da cultura nativa americana, evidenciadas em momentos como o ritual do cachimbo

sagrado, onde o mito da Mulher Búfalo Branco é contado para quem será iniciado no caminho do cachimbo. Estas influências têm relação direta com o caráter terapêutico que é abordado em espaços Neoxamânicos.

Assim, desde a interação entre a Nova Era e os povos indígenas até o estabelecimento do neoxamanismo dentro deste quadro, o que se percebe são aspectos como a migração de símbolos e sujeitos em escala local e global, um trânsito entre práticas religiosas diversas, a construção de religiosidades e identidades híbridas e uma essencialização da noção de sabedoria indígena (LEITE, 2016, p.209).

Desta forma, compreende-se que estes espaços de consumo da bebida tornaram-se uma fusão entre três principais elementos: o primeiro é a influência nativa Norte Americana, na qual a introdução destas práticas xamânicas ocorre principalmente a partir de estudos e concepções terapêuticas difundidas entre conhecedores de práticas holísticas, sendo que estas pesquisas embasam a realização de cerimônias e sessões de curas individuais, sendo introduzidas gradativamente em ritualísticas que utilizam-se da Ayahuasca.

O segundo elemento são os conhecimentos difundidos pelas linhas Ayahuasqueiras, ao que se refere a preparo e formas de introdução da Ayahuasca como parte da ritualística, de modo que o preparo e a condução dos rituais são respeitados segundo os ensinamentos passados pelas populações nativas brasileiras. Já o conjunto de regras que compõe estes locais em grande medida segue a mesma corrente que as principais entidades Ayahuasqueiras.

O terceiro elemento são as concepções de cada liderança que compõe estes espaços Neoxamânicos. Diferentemente das linhas Ayahuasqueiras anteriores, espaços de ritualísticas Neoxamânicos não seguem uma linhagem específica, ou seja, ao mesmo tempo em que é possível observar uma gama de elementos comuns entre os diferentes espaços, e até mesmo ocorra troca ou venda da Ayahuasca entre os centros, cada espaço é independente.

Deste modo as concepções acerca de cada espaço podem variar de acordo com os resultados dos fatores anteriormente mencionados. Assim, o Neoxamanismo se recombina e adapta-se de acordo com sua localidade e sistema terapêutico, de modo que as formas de usos da Ayahuasca também variam de acordo com cada estabelecimento. É possível perceber hoje que o movimento denominado Neoxamanismo é heterogêneo e caracteriza-se principalmente na busca da humanidade pelo caminho espiritual.

2. O VÔO DA ÁGUIA: A CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DO INSTITUTO ESPIRITUAL XAMANICO CÉU CAMINHOS DO AMOR.

O objetivo deste capítulo é descrever a contextualização histórica da criação de um dos maiores locais de consumo da Ayahuasca no Oeste Catarinense, e assim compreender como se organizam as diferentes ritualísticas em volta do que no presente momento e âmbito denomina-se Neoxamanismo, compreendendo como as diferentes vertentes ayahuasqueiras influenciaram na constituição deste instituto.

A Águia está presente na mitologia, e no imaginário das referências Neoxamânicas, integra o totem da sabedoria, da visão e da consciência. É preciso lembrar que a sabedoria nos chega de forma frequentemente curiosa, mas está sempre relaciona com a forma do Grande Espírito (SAMS; CARSON, 1998). Desta forma a denominação deste capítulo como o vôo da Águia, faz alusão a todo o conhecimento compilado, e assim a todas as pessoas que de alguma maneira contribuíram para impulsionar o projeto e a construção do Céu. A fim de identificar as nuances que envolvem a estrutura e a organização do local, bem como compreender as experiências que circundam as diversas ritualísticas praticadas no local, se utilizou de entrevistas com as lideranças do espaço.

2.1 OS PRIMEIROS PASSOS: A CONSTRUÇÃO E ORGANIZAÇÃO DO LOCAL

No ano de 2012 com um caminho já trilhado dentro da cultura Ayahuasqueira, Cleudete Maria Amorim e Alberto Piaia decidem abrir um local de consagração em sua terra natal, Coronel Freitas. Cleudete explica: “Este céu foi projetado num caminho outro, quando os padrinhos da época não tinham um local externo pra consagrar ayahuasca, na época eu não era madrinha”. O espaço foi criado em um primeiro momento, para que outra liderança pudesse servir a Ayahuasca. A princípio o local comportava rituais externos para um público de 30 pessoas.

Vimos para Coronel Freitas depois desta meditação, e começamos a limpeza a limpeza espiritual, a limpeza com nosso abuelo tabaco limpeza rezando, uma ayahuasca que na época era servido por uma outra madrinha deste mesmo caminho, porque para servir ayahuasca era preciso ser aprovado por um curso de padrinho num outro espaço, do qual na época era denominado de Céu Nossa Senhora da Conceição. A partir daí servíamos então a medicina deste outro espaço, aqui (AMORIN, 2018).

Assim como podemos observar no primeiro capítulo, as redes ayahuasqueiras formavam núcleos de distribuição e consagração da ayahuasca, e deste ponto grande parte dos Céus do Oeste Catarinense será descendente de ambientes Neoxamânicos estabelecidos no Centro- Sul do país. Estas ramificações serão as fontes ayahuasqueiras primordiais e a partir delas também tornar-se-ão responsáveis por reproduzir suas condutas e normativas.

Para estar apto a servir a Ayahuasca para o público, ou ministrar qualquer cerimônia, era preciso passar por diversos cursos preparatórios dentro das matrizes institucionais. A produção e a distribuição da Ayahuasca são, neste primeiro momento, de responsabilidades dos grandes institutos que irão regulamentar e racionar a propagação da bebida para os demais espaços.

Neste contexto vale destacar o papal do Céu Nossa Senhora da Conceição, criado em 2005. Localizado na cidade de Cananeia – SP, é um dos maiores espaços Neoxamanicos, recebendo pessoas de todo o Brasil para sessões de meditação com Ayahuasca. Em seu ápice, as sessões chegaram a contar com cerca de mil pessoas ao mesmo tempo. Além de seus inúmeros cursos de formação que contribuíram direta ou indiretamente para a nutrição de espaços holísticos⁴ e terapêuticos.

Assim como Goulart (2005) propõe, as criações de novas redes ou organizações Xamanicas, se dão a partir da dissidência de doutrinas pré-existentes. Deste ponto a criação do Céu Caminhos do Amor, é respaldada por diversas fontes e fatores que nutrem a base para a construção do local, tanto do ponto de vista histórico quanto espiritual. Na Figura a seguir, pode-se ver Cleudete Amorim preparando o local aonde o Espaço será instalado, no ano de 2012.

⁴ Holístico é um conceito criado por Jan Christian Smuts em 1926, e define a relação de cura por meio de terapias e medicinas naturais.

Figura 8: Limpeza e pintura para a instalação Espaço Céu Caminhos do Amor, no ano 2017.



Fonte: Arquivo Pessoal de Cleudete Amarin.

A organização do espaço físico se dá dentro das terras de Coronel Freitas – SC. A escolha do local, ocorreu principalmente, por se tratar da antiga residência dos fundadores da instituição. O território faz parte da memória das lideranças, uma terra repassada pelas gerações que os antecederam.

Quando começou nós tínhamos um espaço de aproximadamente 50 metros quadrados com brita no chão, e a gente começou a idealizar uma obra testificada pelo amor, pelo amor ao mestre, pelo amor à vida, pelo amor que se nutre, pelo caminho e pela caminhada do caminho vermelho. Falo caminho vermelho porque é o caminho que me nutre, caminho que me faz nesta senda da vida ser irmã de todos aqueles que tem o sangue vermelho, e aqueles que trafegam comigo nessa caminhada que possui o mesmo intuito de sonhar e idealizar o amor aqui estão comigo (AMORIN, 2018).

A priori o terreno foi preparado para uma recepção de no máximo 40 pessoas, isso, se relaciona principalmente ao número de integrantes que tradicionalmente participavam das seções com Ayahuasca em diferentes locais da região Oeste Catarinense. O intuito da criação do Céu era unir forças e integrantes, para o fortalecimento da corrente na região, e desta forma os padrinhos

dos espaços visitavam-se, participavam das seções uns dos outros, realizavam cursos de aperfeiçoamento juntos e partilhavam materiais.

[...] Era necessário para servir Ayahuasca ter CNPJ, então criamos um CNPJ, como uma instituição na época religiosa sem fins lucrativos como está no seu estatuto social de constituição. É um espaço onde se tem atividades.... Não religiosas, mas Xamanicas, o xamanismo pressupõe a inter-relação da terra do fogo da água e do ar, olhando para a nossa sacralidade masculina e feminina. E dentro dessa sacralidade então nasce todos os estudos que a gente desenvolve no espaço. Institucionalmente hoje ele possui seis anos, nós prestamos conta a uma equipe que nós denominados guardiões do espaço, esses guardiões não um coletivo dos quais muitos deles são membros da diretoria e todo o recurso que nós adentramos a este espaço serve para que a gente melhore as obras as acomodações do espaço, então ele é instituído como um sem fins lucrativos, não consideramos um espaço religioso, até porque recebemos irmãos de todas as religiões e todos eles honram a força do alto e a força da terra compreendendo este espírito do alto como a muitos chamam de Buda, Krishna, Deva, Deus, e honramos a mãe da terra a pachamama, aquela que se você semear e fecundar tudo nos dá, tudo nos brota, então dessa singularidade também nasce, emerge o Céu Caminhos do Amor (AMORIN, 2018).

Para além das questões relacionadas as redes ayahuasqueiras de base, existiam outras questões que deveriam ser organizadas para possibilidade de independência de uma única rede Ayahuasqueira. Isto foi possível apenas quando ocorreu a institucionalização do local, no ano de 2012, quando ocorre realização de sua inscrição como uma organização religiosa a partir do programa de Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica. Este movimento possibilita que o espaço possa adquirir Ayahuasca de fontes independentes, e desta mesma forma consiga promover rituais abertos ao público.

Na sequência a gente começou a receber 35 irmãos, 55 irmãos, 75 irmãos, e tivemos um ritual onde recebemos 119 irmãos para servir ayahuasca, e aí a gente se apavorou, porque era muita gente na época, caminhávamos em poucas pessoas, poucas pessoas a gente tinha para poder contar no caminho mesmo, e eu como madrinha centralizava em mim, toda a força da espiritualidade, da seleção, da limpeza, da condução, e o padrinho centrava nele a força física das construções (AMORIN, 2018).

Com o passar dos anos o Céu Caminhos do Amor ganhou notoriedade dentro do circuito ayahuasqueiro da região, e os antes pequenos rituais ficaram cada vez mais robustos. No início a equipe de apoio era reduzida devido aos preceitos seguidos na época, uma vez que era preciso cumprir diferentes requisitos para estar habilitado a ser membro da equipe, e justamente por este motivo é que os criadores da instituição organizavam tudo dentro do local. Desde parte financeira á limpeza, era de responsabilidade exclusiva dos fundadores do espaço. Este cenário começa a ser

modificado à medida que novos membros chegam para participar dos rituais com ayahuasca, com o crescente número de integrantes o interesse em compartilhar do cotidiano da fundação resultou no ingresso de diversos integrantes da equipe.

Uma vez recebemos uma visita de um padrinho outro e a gente idealizava em trazer uma banda que cantava as nossas canções para a espiritualidade, e aí neste intento conseguimos pensar uma construção para colocar a banda tocar e aí convocamos os irmãos que acreditavam nesta obra para que ajudassem a levantar a estrutura. Um irmão que tem uma formação e uma entrega muito grande para este espaço, chamado Kiron. Kiron desenhou a obra do céu caminhos do amor que hoje a gente consagra (AMORIN, 2018).

Com a chegada de mais membros da equipe, o Instituto começou a ganhar corpo. Mesmo mantendo uma matriz de núcleo familiar, os denominados “guardiões” despertaram o desejo de organizar o espaço físico, e desta forma em conjunto com outros membros participantes das cerimônias iniciou-se a construção de um salão cerimonial. Na Figura 9, pode-se observar o início da construção do salão cerimonial em formato de chapéu, no ano de 2014. A edificação foi pensada para atender a demanda crescente de participantes.



Figura 9: Construção do salão cerimonial no ano de 2014. Fonte: Acervo Cleudete Amorim.

O caminho como metáfora para a vida aparece em vários momentos seja através das práticas vivenciais mesmas, ou nos discursos. É comum ouvir expressões como “o caminho vermelho do xamanismo”, “a minha caminhada”, “sustentar o meu cajado”, “o caminho se faz ao caminhar”, todas essas, metáforas para a existência e para expressão do ser (LISBOA, 2012 p.9).

O Caminho Vermelho, ou ainda, em outras denominações “o caminho do meio”, refletem os paralelos expressos nas jornadas neoxamânicos e deste modo vão estar inseridas nos discursos dos membros da instituição. Neste contexto “o Caminho Vermelho” se refere a igualdade, e a proximidade nas relações estabelecidas entre os participantes do instituto.

É válido salientar que toda relação entre o caminho do meio, está estabelecida dentro do elementos que compõe o estado elementar da natureza: Terra, Fogo, Água e Ar são utilizados como direcionamento deste movimento.

Hoje o céu caminhos do amor conta com várias edificações, como o salão principal, o dormitório e ainda o espaço masculino. Todos estes foram construídos com a ajuda de frequentadores do local.

3. O SOM DOS ANCESTRAIS: ASPECTOS HISTÓRICOS E ETNOGRÁFICOS DO INSTITUTO ESPIRITUAL XAMANICO CÉU CAMINHOS DO AMOR.

Como foi possível observar no capítulo anterior, as diversas vertentes ayahuasqueiras surgem de concepções e objetivos divergentes. As perspectivas que ela abre e os mistérios que propõe criam um novo mundo – quer esperemos ou não usufruí-lo totalmente – que justamente desejamos ao adotarmos uma religião (GEERTZ, 2008, p.67).

3.1 OS RITUAIS DA AYAHUSCA

O primeiro capítulo desta pesquisa se ateuve as especificidades que envolvem a Ayahuasca e os institutos Neoxamânicos no Brasil, enfatizando os locais residentes no Oeste Catarinense, e para além preocupou-se em destacar as diferentes constituições das linhas Ayahuasqueiras. Já a segunda parte desta pesquisa se ateuve ao surgimento do Instituto Xamânico Céu Caminhos do amor, enfatizando sua constituição histórica e relevância para o contexto Neoxamânico Urbano.

Para este terceiro momento da pesquisa as descrições acerca dos eventos e ritualísticas que ocorrem no Céu Caminhos do Amor, explanam a diversidade que encontramos em todo o movimento Neoxamânico e que compõe cada linha Ayahuasqueira. Assim como Maginani (2005) aponta em seu artigo, onde coloca que o surgimento destes espaços, sobretudo sua popularidade vem desta necessidade de uma ligação com o sagrado, o ritual com a ayahuasca e o surgimento de locais de consumo e ritualização da mesma, constroem o elo de ligação entre o místico e o palpável.

Ao falar das tradições Ayahuasqueiras Amazônicas Goulart (2005) aponta que estes inúmeros fragmentos culturais serão parte de um grande todo, que culmina na constituição de uma linha dissidente, ou ainda uma tradição Neoxamânico única. E é a partir destas duas compreensões, primeiro relacionando a busca urbana por uma profundidade espiritual, e em segundo momento, considerando as diversas partículas culturais que compuseram a forma com que o ritual com a ayahuasca é realizado dentro deste local, que se constituirá este texto. A Figura 1 a seguir, evidencia a realização de um ritual presenciado na cerimônia de aniversário de cinco anos do Céu Caminhos do Amor. A imagem é seguida do trecho principal da canção composta para esta cerimônia, que é cantado no momento que a fotografia foi tirada. Este conjunto de

informações explana de diferentes formas a essência dos rituais com a ayahuasca dentro do instituto.

Figura 1: Ritual de Aniversário de 5 anos do Instituto Xamânico Céu Caminhos do Amor



Fonte: Adriel Luiz – Entheogen Fotografia.

“Ser simples e verdadeiro,
Céu Caminhos do Amor.
Ser grato e companheiro,
Céu Caminhos do Amor.
Ser da Luz um Guerreiro,
Céu Caminhos do Amor.
E o ser se reconhece, resplandece no Céu
No Céu Caminhos do Amor.”⁵

⁵ Música composta por membros da banda Munay, em homenagem ao aniversário do instituto Xamânico Céu Caminhos do Amor.

O principal evento ritualístico que ocorre dentro do Instituto Xamânico Céu Caminhos do Amor, acontece no primeiro sábado de cada mês, e é composto por um ritual de ayahuasca, onde está é servida de forma sistêmica para um número de participantes que varia entre 140 a 270⁶ pessoas. Homens, mulheres, e crianças reúnem-se sempre com o objetivo de consagrar a medicina da floresta em seu trabalho espiritual.

O ritual com a ayahuasca dura em média quatro horas, porém as ritualísticas em torno da mesma costumam percorrer todo o final de semana. Existem cerimônias abertas ao público e cerimônias fechadas somente para os guardiões e membros da organização da instituição.

Sempre que a gente utiliza uma ayahuasca em um trabalho aberto, é feito um trabalho um dia antes com essa mesma ayahuasca então todos os guardiões toma desta ayahuasca para a gente sentir a força, harmonizar o espaço e sentir o quanto servir para cada irmão que vem no trabalho aberto (PAIA, 2018).

Os trabalhos com a medicina da floresta tem início ainda na noite de sexta-feira quando os membros do corpo organizacional da instituição utilizam a ayahuasca de forma ritualística, é também o momento em que fazem seu trabalho espiritual, e se preparam para receber o público do dia seguinte. Este pré-ritual tem o intuito de saber como a medicina irá se comportar, quanto do chá será necessário servir para a duração do ritual, além de perceber na sutileza da medicina como será o trabalho do dia seguinte. Já pela manhã a mesma equipe, prepara, organiza e higieniza o espaço aguardando os participantes.

Nós temos hoje, eu sou responsável por um grupo de pessoas aonde a gente recepciona todos os irmãos que chegam, cada um que chega já tem uma ficha, que quando é pela primeira vez é preenchido todo um questionário e estas fichas são arquivadas todo mês e sempre quando tem algum novo integrante algum novo irmão que vem pela primeira vez a gente solicita o preenchimento desta ficha para nós guardar os dados lá desta pessoa e ela autorizado também a divulgação de fotos de imagens essas coisas, também a gente é muito cuidadoso na questão de quando é algum menor de idade, a gente exige um acompanhamento de um pai ou de uma mãe e quando não se pode, a gente exige que o menor traga uma autorização do titular da criança autenticada em cartório isso tudo para a gente se assegurar da seriedade que é o céu do cuidado que a gente tem com as pessoas no céu e terminando todo este trabalho as fichas são conferidas, são guardadas, e selecionadas algumas para a gente ter uma observação maior durante os rituais, como algumas pessoas que usam algum tipo de drogas, algumas drogas mais ilícitas, então a gente tem um cuidado a mais com esses irmãos (RIGO, 2018).

⁶ Número retirado da ata de entrada, onde cada participante assina seu nome antes de adentrar o instituto.

Cada um dos guardiões tem uma função. Desta forma existem pessoas designadas para a recepção do público, separação dos alimentos, acomodações dos participantes, bem como a organização financeira. A mesa para a realização das inscrições é disposta com fichas, onde cada participante que entra faz o seu cadastro, e efetua o pagamento no valor de R\$ 40,00 reais referente ao ritual com a ayahuasca, alimentação, pernoite e cerimônias adjacentes.

Ao se cadastrarem todos os participantes assumem o compromisso de permanecer no espaço até o final da ritualística com a ayahuasca, que tem a duração mínima de quatro horas. Toda a forma de organização do instituto surge principalmente com o crescimento da demanda, para que o controle financeiro e organizacional fosse eficaz, havendo necessidade de institucionalizar, a entrada e a permanência de todo o coletivo.

Há também uma equipe designada para cuidar do estacionamento e dos limites do espaço, garantindo que não haja entrada de pessoas após o início do ritual, e a saída de nenhum participante antes do fim da ritualística. Durante todo o ritual os fiscais auxiliam acendendo incensos e velas, servindo água, além de fazer uso do Cachimbo Sagrado para ancorar energeticamente o espaço.

Bem as regras foram criadas na verdade no início do caminho, por perceber que algumas mulheres e homens vinham de regata vinham de bermuda, a gente institucionalizou então as normas, essas normas foram criadas visando o bem comum, haja vista que trabalhamos a espiritualidade não sendo preciso mostrar o corpo. Então mulheres a gente sempre sugere que usem saias compridas até o joelho embaixo que possam colocar uma legging ou uma bermuda para ficar mais confortável haja vista que o espaço é dividido entre homens e mulheres e essa institucionalização de separar o masculino do feminino são porque energias masculinas vibram e pulsam numa energia talvez não semelhante, a masculina e feminina e essa divisão existe simples e puramente para que a gente possa trabalhar as energias e não apenas o gênero recebemos no espaço homens e mulheres com outra orientação sexual, estes são respeitados e a estes também honramos toda esta diversidade que cada um traz, é nesta singularidade então que nasce as normas construídas também por este coletivo supracitado, do qual nos respalda, do qual estas normas são rigorosamente seguidas por todos os irmãos que signatários destas normas adentram o espaço (AMORIN, Cleudete, 2018).

Anteriormente a ritualística com a ayahuasca acontece uma palestra informativa sobre o funcionamento do ritual para os participantes. Nesta palestra o Padrinho e a Madrinha do espaço discorrem sobre as regras do espaço, contam um pouco do intuito de cada ritual, levando em consideração o nome escolhido para a celebração. E desta forma, também informam que homens e mulheres fazem suas ritualísticas separadas. Este posicionamento tem início ainda nas primeiras ritualísticas com a ayahuasca, por compreender que homens e mulheres têm vivências e

comportamentos diferentes. Na Figura 2, pode-se observar uma cerimônia ritualística de Ciranda, que é realizada no domingo de manhã.

Figura 2: Ciranda realizada no Céu Caminhos do Amor, aos domingos



Foto: Adriel Luiz – Entheogen Fotografia.

Devido a crescente de pessoas na participação das cerimônias, havendo a necessidade de organização do ambiente, foram estabelecidos perímetros de usos masculinos e femininos. Na fotografia acima pode-se observar o maior espaço, designado para o público feminino, já que a quantidade de mulheres participantes nos rituais com ayahuasca é geralmente superior a quantidade de membros masculinos.

Feito em formato de chapéu redondo, com uma pirâmide bem ao centro, o local é coberto e bem protegido, servindo também como dormitório para os participantes que permanecem no local após o término da ritualística. Há separação dos casais, e os homens dormem para a esquerda e mulheres para a direita. Estas mesmas diretrizes funcionam para casais homoafetivos, que são orientados a dormir em colchões separados e permanecerem afastados até o fim de todo o ritual mantendo desta forma a separação energética.

As 17:00 horas uma fila é organizada, homens e mulheres se dirigem ao altar principal onde a bebida é tomada. Homens ingerem a bebida servida por homens, e mulheres a bebida servida por mulheres. Assim que todos consagram, cada qual se dirige para seu lugar, a seleção de

músicas é iniciada, os fiscais se posicionam em frente e nas laterais do local para assegurar que todas as pessoas estejam seguras e possam ser atendidas se necessário.

Durante a primeira hora de ritual, as músicas selecionadas possuem melodias calmas e longas, para que a concentração de cada participante seja estabelecida, a partir dos primeiros vinte minutos é possível ver a ação do chá nos participantes, muitos dos participantes solicitam deitar-se.

Ayahuasca em 20 minutos ela faz uma varredura no teu corpo reúne todas as toxinas que tem no seu corpo no estomago e ai ela alinha teus cakras, então se o teu organismo conseguir eliminar todas essas toxinas você digamos assim não tem limpeza né e se a tua limpeza for forte que você precisa eliminar, você vomita, então você não vomita o que você comeu, mas você vomita toda essa energia, toda essa toxina, toda essa “ma água” que está dentro de você, e ai você sente a sensação de um alívio muito grande, e você tem a compreensão de que tudo é um só né (PIAIA, 2018).

Após 20 minutos, as músicas ficam mais agitadas, e principalmente são utilizadas frequências vibracionais, alguns participantes pedem ajuda para ir ao banheiro, em outros provoca vômito. Os fiscais do espaço atendem prontamente todos os participantes, colocando-os deitados, levando-os até o banheiro e recolhendo sacos de limpeza de cada participante. Outra equipe de fiscais permanece na cozinha do espaço, cortando, recolhendo e organizando todos os alimentos que cada pessoa trouxe.

A ayahuasca ela tem várias graduações, por exemplo, ela tem vários nomes tem ayahuasca estrela, tem ayahuasca ourinho, tem a 3/1 4/1 5/1 isso tudo é uma questão de fervura a ayahuasca normal ela é fervida então, feita de jagube e chacrona feita em 30 horas de fogo e água, trinta horas com rezo e direto a diferença de uma ayahuasca para outra é a quantidade que você toma por exemplo se você tomar uma ayahuasca que é 3/1 você precisa tomar 70 ml, se você tomar uma ayahuasca que é 4/1 você reduz está dosagem que é servido para 60ml se você tomar uma 7/1 você com 50ml, você tem um trabalho de quatro horas e meia, a ayahuasca que a gente utiliza no espaço ela é de uma graduação de 4/1 são servidos então 50 ml na primeira toma e depois de uma hora e meia de concentração a gente abre para uma segunda toma, para quem quiser, quem sente que seu corpo tem condições de tomar mais um pouco a gente dá mais um pouco para fechar as 4 horas e meia então que é horário que a gente faz (PIAIA, 2018).

Após duas horas e meia a segunda dose do chá é servida para os participantes que julgarem necessário, o padrinho e a madrinha se posicionam em frente aos altares assim cada membro da cerimônia que quiser se dirige até eles. Cerca de um terço dos participantes tomam a segunda dose, este é o momento onde a maioria dos fiscais fica concentrada nos locais de consagração. Ao entardecer velas são acesas e espalhadas por todo o instituto, garantindo que todos os cantos permaneçam iluminados.

Três horas e meia após o início do ritual a fogueira é acessa pelo padrinho e a madrinha do espaço, em um primeiro momento ninguém é autorizado a permanecer perto do fogo, pois compreende-se que o fogo é uma porta de escoamento energético. Dessa forma a função da fogueira é manter o equilíbrio de todos os processos do ritual, quando a fogueira torna-se mais calma e as labaredas mais brandas homens e mulheres são colocados ao redor da fogueira. Os homens são dispostos na parte esquerda da fogueira estendendo-se até a área coberta masculina, as mulheres são posicionadas na lateral direita prologando-se á todo espaço do gramado disponível.

O ritual encaminha-se para o final e assim gradativamente as músicas tocadas passam a ser mais agitadas, o bailado inicia, homens e mulheres dançam de forma ritmada no compasso da melodia, todos em silêncio, a música Amanecer⁷ é a última canção tocada em todas as ritualísticas, ela demarca o fim de toda a cerimônia.

Assim que a música cessa todas as luzes são acesas, e a palestra final é realizada, nesta fala o padrinho e madrinha discorrem sobre a temática do ritual, falam sobre todo processo ocorrido durante as quatro horas de trabalho, além disso, os aniversariantes são chamados para que os presentes possam parabeniza-los.

Ao mesmo tempo em que a palestra ocorre os fiscais organizam as mesas, os alimentos, e o café, ao final da palestra todos se dirigem para a local de alimentação, a fogueira é liberada é uma roda de violão é formada. O Cachimbo com tabaco é liberado para os participantes mais antigos que já foram iniciados no ritual do cachimbo sagrado. Á meia noite o sino é tocado e todos são orientados a dormir, o salão redondo é dividido, homens para a esquerda e mulheres a direita.

A ayahuasca por si só ela é uma ferramenta desde o momento em que você bebe ela, então ela proporciona uma limpeza e um alinhamento dos chakras muito forte estes ritos que a gente faz com a ayahuasca, o enterrado vivo por exemplo, ele é mais para você sentir realmente a força da terra, você tá praticamente enterrado e você não tem como se mexer, não tem como fugir dali, então a força, você precisa se harmonizar com toda a terra que tem ao redor de ti, e conforme a força da ayahuasca vai agindo no seu corpo, parece que seu corpo mesmo se torna a própria terra, ou a própria Pachamama, você

⁷ Amanacer –é uma música tocada nos enceramentos de várias cerimonias neoxamânicas, existem muitas versões desta mesma canção a mais conhecida é a interpretada pela banda Cheyenne, sua origem é inspirada nos cantos lakotas de cura.

pode ouvir até a pulsação dela mesmo, e o caminhar em beleza na verdade seria praticamente uma quebra da barreira da ilusão, quando você consagra a ayahuasca e fecha o olho você ver o astral de olho fechado e o caminhar em beleza consiste em você ver este mesmo astral só que de olho aberto, então quando a força da ayahuasca atinge seu ápice, você consegue dependendo da sua entrega e da condição que você se apresenta enquanto meditativa, você consegue estar no plano espiritual e no plano físico ao mesmo tempo, esses são movimentos que são poucos espaços que fazem, tem está prática. A maioria dos espaços tem só a prática com a meditação com a ayahuasca, mas aqui no espaço Céu Caminhos do Amor é possível á isso são caminhadas que a gente faz então o caminhar em beleza, e são retiros que a gente faz então o enterrado vivo o caminhar em beleza e outros movimentos que são feitos com o uso da ayahuasca (PAIA, Alberto 2018).

Existem ainda algumas ritualísticas que envolvem a Ayahuasca dentro do instituto, sendo a principal o Caminhar em Beleza, ele se constitui em consagrar a bebida de olhos abertos e seguir percorrendo um caminho pelo entorno do espaço. Enfileirados todos seguem no percurso que dura em média cerca de 2 horas e meia, passado por uma meditação nas margens do rio, até a subida da montanha e entrada da mata onde é ascendida a fogueira. Homens vão à frente, sempre com o Padrinho do espaço puxando a fila, guardiões ficam entre os participantes da cerimônia, auxiliando quando necessário.

As mulheres seguem a distância a fila masculina. Descem ao rio, em um espaço diferente que os homens se encontram, a Madrinha sempre é a primeira pessoa a puxar a fila e seguindo a mesma metodologia as guardiãs mulheres seguem auxiliando e acompanhando todas durante o trajeto, para assegurar que todas as mulheres estejam protegidas e dentro do espaço determinado a guardiã mais velha fecha a fila de mulheres.

Assim que o fogo se estabelece fica disponível a possibilidade de tomar ainda 40ml de ayahuasca antes de adentrar a mata, homens são conduzidos a grande árvore, onde se reúnem e meditam juntos, já as mulheres ficam reunidas na parte aberta do bosque e da mesma forma, cantam, meditam, falam sobre sua experiência. Após algum tempo na mata, todos são convidados a descer seguindo a ordem inicial. Ao sair da floresta, de joelhos todos agradecem e seguem em retorno ao espaço.

Já o ritual do Enterrado Vivo, faz parte do conjunto de ritualísticas feitas na Jornada Xamânica, um momento que ocorre durante o período de recesso de carnaval, onde um grupo de até 30 pessoas fica imerso durante o período de quatro dias, neste momento a ritualística do Enterrado Vivo é realizada.

Ela consiste em o indivíduo participante, cavar um perímetro onde possa permanecer deitado, após beber a ayahuasca, o participante é enterrado do tronco até os pés, e permanece em

silêncio, durante toda a ritualística onde é retirado após 2 horas e meia. O ritual tem o intuito de ressignificar a morte e o renascimento do indivíduo.

Diferente das vivências que Castaneda (1968) compartilha e mostra em sua jornada com Dom Juan, onde o Xamã é o detentor do conhecimento e responsável por repassa-lo de maneira orgânica, percebemos que no Neoxamanismo Urbano a estruturação das cerimônias e as institucionalizações dos espaços comporta uma experiência estruturada. Eliade (2002), ainda aponta que esta é a principal diferença entre o xamanismo ancestral e o Neoxamanismo, a característica de que qualquer pessoa que apresente a disposição para adentrar ao mundo mítico pode segui-lo, onde o participante torna-se seu próprio mestre, estas diferentes manifestações e busca pelo êxtase, vão dar corpo ao crescente número de participantes nas cerimônias.

No entanto é possível observar tanto nas experiências descritas por Castaneda (1968), quanto os rituais com a ayahuasca que compõe o Neoxamanismo urbano, que independentemente de onde ocorra, ou qualquer que seja a vertente, a simbologia e a cosmologia estão presentes de forma visceral. Eliade (2002) elucida que esta busca pelo êxtase e a experiência com o místico proporciona de forma particular a imersão com a transcendência espiritual. Maginani (2005) reforça esta ideia quando esclarece, que a busca por espaços de rituais com a ayahuasca está intimamente ligada com esse processo onde o indivíduo é o responsável direto por sua relação com o místico.

Hoje existe um perfil bastante diversificado, bastante famílias, bastante jovens pessoas de outros estados, já tivemos pessoas de outros países, inclusive Argentina, tem alguns irmãos do estado do Paraná e de cidades de Cascavel e de Francisco Beltrão e de Pato Branco que hoje eles estão se organizando e vindo em vans também tem pessoas de algumas cidades bem distantes que não é geralmente todo o mês que vem, mas acabam a cada trimestre vindo uma vez, mas o que me chama atenção é o grande número de jovens, o grande número de pessoas novas que vão pela primeira vez é esta sendo assim uma coisa muito maravilhosa para nós porque parece que as pessoas estão abrindo os olhos para algo superior deles, então nos dá uma alegria que do nosso trabalho está sendo.... Não bem feito, mas a gente está dando o que a gente pode, para fazer o melhor, para um mundo melhor do amanhã (RIGO, 2018).

Esta relação, também se encontra nas concepções afetivas. Os depoimentos destacam o grande número de participantes que retorna vindo de diferentes distâncias, o movimento estabelecido pelos grupos de outros estados, como por exemplo, as caravanas que se tornaram comuns aos longos dos anos, reforçam deste modo a notoriedade do local para o contexto cultural Neoxamânico da Região Oeste.

4. TEMAZCAL

O Temazcal é um dos principais ritos do instituto Neoxamânico Céu Caminhos do Amor, e é realizado predominantemente no verão, contemplando um número limitado de participantes. Desta forma torna-se objeto de desejo de inúmeros frequentadores do local. Inserido no contexto tradicional do espaço, as celebrações dentro da tenda do suor tem início juntamente com a fundação da organização. A origem desta cerimônia está atrelada a diversas tradições indígenas com vertentes em diferentes partes do mundo, bem como no Brasil.

Consiste em um banho de vapor, uma sauna, porém, com uma profunda conotação espiritual, sendo uma cerimônia das tradições dos índios norteamericanos que também é encontrada em outros povos, tais como asteca, maia e tolteca. É comumente conhecida também como Tenda do Suor, Sauna Sagrada ou Sweat Lodge, “Sauna Sagrada da Purificação”, o “Útero da Mãe Terra”, chamada na língua lakota de Inipi (Casa de Reza). Seu nome em Nahuatl (Temazcal), idioma falado pelo povo Mexica (povo Asteca), quer dizer: Temazo – vapor; Calli – casa (RESSEL, 2013, p. 86).

Cabe destacar, que assim como Goulart (2005) refere-se em seu texto às diferentes vertentes Neoxamânicas, as tradições e as composições que concebem o imaginário de cada raiz, estas se estabelecem a partir de um montante composto por diversos fatores. O conjunto de crenças, os rituais, os princípios doutrinários, a cosmologia de cada um dos grupos dessa tradição são, em primeiro lugar, bastante flexíveis (Goulart, 2005, p. 388).

O Temazcal e a Tenda do Suor são duas medicinas, distintas, diferentes, mas que se complementam nesse espaço, toda a sabedoria da caminhada, e a trajetória da caminhada nos deu ensinamento do Temazcal e da Tenda do Suor, então quando a gente honra para fazer uma cerimônia de Temazcal nós honramos as quatro direções as quatro portas, em cada uma, uma idade de criança, o adolescente, a idade adulta e a fase anciã (AMORIN,2018).

Desta forma, independentemente dos estudos, leituras, e cursos, aterem-se aos preceitos das tradições nativas, buscando metodologias e ferramentas de desempenho das cerimônias nas matrizes indígenas, o rito do Temazcal realizado em locais urbanos, se adapta as ambiguidades e as especificidades de cada realidade social, considerando ainda, as relações culturais e ideológicas presentes dentro do contexto do ambiente.

O Temazcal consiste em uma tenda feita de cipós, com aproximadamente 1,80 de altura, em formato de iglu. Na área interna do espaço, cerca de 35 pessoas ficam sentadas ou de cócoras em círculo, ao centro uma órbita de em torno de 40 cm de profundidade é feita, para que as pedras

possam ser postas no interior da cabana, a cobertura de grama espessa é cultivada em toda a extensão ocupada pela tenda, para o que o calor seja amenizado durante as fazes mais quentes da cerimônias, outra função da cobertura, é proporcionar momentos de alívio aos participantes, quando estes tocam a grama com a parte frontal do corpo.

A composição da estrutura para a realização do cerimonial inicia ao amanhecer, quando as equipes de apoio preparam o montante de cobertores, lonas e cordas que deverá envolver todo o perímetro onde o rito irá ocorrer. A atenção é voltada para cada camada de isolamento posta na parte superior da estrutura, para que assim nenhum espaço permaneça aberto. Na figura 3, pode-se observar um tenda coberta aonde realiza-se o ritual do Tamazcal.

Figura 3: Tenda do Tamazcal coberta.



Fonte: Acervo Instituto Céu Caminhos do Amor.

Na imagem acima é possível observar as camadas dispostas entre os alicerces da tenda, cerca de quarenta cobertores, são postos paulatinamente em toda a estrutura. As lonas intercaladas na sustentação, exilam para que o calor permaneça dentro do espaço o maior tempo possível. Existem quatro aberturas na estrutura, cada uma delas com aproximadamente 70cm de altura,

nome de uma direção cardinal, estas correspondem as portas, que são abertas em determinados momentos da cerimônia.

Uma fogueira é construída com madeira suficiente para que as chamas permaneçam altas por no mínimo quatro horas, ao total 37 pedras são colhidas no rio e postas na fogueira, até que as labaredas do fogo tornem-se brandas o suficiente possibilitando a coleta das mesmas. A montagem da fogueira com as pedras do Temazcal, pode-se observar na Figura a seguir.

Figura 4: Montagem da fogueira com as pedras do Tamazcal.



Fonte: Acervo Instituto Céu Caminhos do Amor.

Assim que as pedras entram no fogo, cada participante deve fazer seu rezo de proteção, que consiste em uma trouxinha contendo tabaco, sal grosso, e urucum. O participante deve escolher uma pequena quantidade de cada um destes elementos, e fazer um pedido para proteção, após está mistura é posta em um pequeno retalho de tecido que é amarado juntamente com os dos outros participantes, formando uma grande corrente que envolve o interior da tenda.

Ao entrar na tenda cada participante repete os dizeres *aha metakiaze* – para as tradições que se utilizam do temazcal como forma de manifestação espiritual, *aha metakiaze* se refere a uma saudação para os antepassados.

São escolhidos os participantes que devem auxiliar ao decorrer da cerimônia, primeiramente quatro homens são escalados para a função de levar as pedras da porta da tenda até o centro – estes são chamados de homens portas –, quatro mulheres também são nomeadas como mulheres medicinas, a função delas é temperar as pedras com água e ervas em cada etapa da cerimônia. Em geral, as mulheres mais velhas do grupo são responsáveis por levar os rezos para dentro da tenda e de retirá-los no final de todo o rito.

A construção cerimonial é composta por quatro momentos principais chamadas de porta, cada porta desta refere-se a fase da vida do ser humano. Cada um destes momentos é marcado pela entoação de cantos e a entrada de pedras. A tenda é vista como representação do Ventre da Mãe Terra, recriando-se o ambiente do ventre materno, um ambiente quente, úmido, escuro, seguro e amoroso (RESSEL, 2013, p.87). Assim como Ressel (2013) ressalta, as conotações existentes dentro dos preceitos ligados a cerimônia, compõe essencialmente uma conexão entre a vida do indivíduo participante e sua essência orgânica. Buscando resgatar o laço entre o ventre da mãe, que neste caso trata-se propriamente da terra, com este indivíduo que hoje vive no meio urbano.

Para que este resgate torne-se efetivo o uso de símbolos que remetem a esta conexão é crucial. Em sua obra Geertz (1889) destaca que os símbolos sagrados são a síntese de uma cultura, isso se refere ao fato de que cada símbolo é escolhido para representar uma disposição, moral, ética e estética, estabelecendo assim as associações culturais de determinado povo. Todos os símbolos devem ter uma forma física, pois do contrário não podem penetrar em nossa experiência, mas o seu significado não pode ser percebido pelos sentidos. Laraia (2006) em seu texto torna possível a compreensão que a simbologia está disposta também na construção cultural, na sacralização de algo palpável. Este é o instante onde um objeto ganha conotação simbólica, onde o sagrado é impresso dentro do instrumento.

Buscando explicar as diferentes concepções dentro das simbologias que abrangem o Instituto Céu Caminhos do Amor, e para além da possibilidade de explicitar o conjunto sincrético que envolve as raízes do espaço é imprescindível que todos os objetos, apresentados na Figura 5 a seguir, sejam descritos, pois fazem parte da construção cultural do local, do imaginário e das concepções mitológicas produzidas a partir da prática do Temazcal dentro do espaço.

Figura 5: Altar montado na entrada da tenda contendo os objetos símbolo do Temazcal.



Fonte: Acervo instituto Céu Caminhos do Amor.

As mulheres medicinas são inicias para que elas temperem as pedras, na medica em que são jogadas ervas medicinais, incenso, e posterior a isso elas são benzidas com ramos e água (AMORIN,2018).

Existem diversas formas, e objetos que compõe um altar para a cerimônia do Temazcal, a disposição acima é a configuração habitual. Ao lado esquerdo da imagem, é possível observar vasilhas de barro, dentro de cada uma delas e também dos sacos que estão próximos, encontram-se diversos tipos de ervas, e incensos, que posteriormente serão utilizados para temperar as pedras dentro da tenda. “Os irmãos antes de entrar fazem rezos, com tabaco, sal, um tipo de erva e urucum, representado as quatro idades, e as quatro direções (AMORIN, 2018).

Na extremidade direita as taças dispostas contém Urucum, sal grosso, tabaco, e um composto de Sete Ervas, estes itens servem para a proteção de cada integrante da cerimônia, as taças são dispostas para que todos os participantes possam fazer sua trouxinha de proteção que posteriormente será posta no interior da tenda. De acordo com Cleudete Amorim “O Temazcal e a Tenda do Suor são duas medicinas, distintas, diferentes, mas que se complementam nesse espaço, toda a sabedoria da caminhada, e a trajetória da caminhada nos deu ensinamento do Temazcal e da Tenda do Suor”.

Ainda é possível ver, o crânio de um animal, e a imagem de um xamã, estas duas imagens se relacionam profundamente, baseando-se em estudos e práticas Neoxamânicos, os preceitos ligados as tradições temazcaleiras fazem referência aos animais de poder, e ao uso de medicinas. Laraira (2006) discute sobre a criação de símbolos, e de como a presença de um objeto é imprescindível para a criação de uma estrutura cultural, desta forma quando a cabeça de um animal, a pele, ou ainda imagens que remetam ao mesmo são postas em um altar, estes criam um diálogo entre as literaturas, e fontes ensinadas e a prática propriamente dita.

4.1 A CERIMÔNIA DO TAMAZCAL

Os participantes acordam ao nascer do sol, tomam o café da manhã, e por volta das 6:30 são convidados para se dirigir até o rio que fica a 100 metros da Tenda do Suor. Na margem do rio com os pés dentro da água o mestre de cerimoniais conduz uma meditação ao som do tambor, com o intuito de que desta maneira possa-se conectar com o elemental da água e com o povo de pedra.

Cada irmão que vem para a cerimonia coleta no rio com a permissão da natureza, uma pedra, faz um rezo e deposita um pouquinho de tabaco fazendo uma troca com a natureza, traz para frente do Temazcal onde é montado uma espécie de falo que vai fecundar o útero e nessa fecundação essas pedras são postas em uma fogueira e quando as pedras estão incandescentes, para cada porta é colocado determinado número de pedras, para cada direção um determinado número de pedras ao todo somam 33 pedras, por considerar a importância de cada pedra de cada portal e de cada porta (AMORIN, 2018).

Assim que as vendas são tiradas, o homem fogo – que era responsável por cuidar da fogueira e das pedras – e a mulher medicina – que era a mestre de cerimoniais do local –palestram sobre a importância de compreender a completude dos quatro elementos (terra, fogo, água e ar) e como um só existe se o outro existir e de como essa consciência é essencial para poder se realizar um Temazcal.

Tabaco é fornecido aos participantes do ritual, e é salientado que nada, absolutamente nada, sai da natureza sem darmos algo em troca e desta forma o tabaco serve como moeda de barganha para que possamos retirar as pedras do rio. É explicada a importância da retirada pedras que pode-se carregar. As pedras coletadas são posicionadas em formato de flecha, sendo que maior pedra é a primeira a entrar do fogo. As outras foram postas ao em torno da maior. Cleutede

Amorim explica sobre o funcionamento da tenda “Esta tenda ela é coberta com cobertores e com um lona onde lá dentro não entra nem ar, nem claridade, é como se fosse o útero o ventre da pachamama”.

A tenda estava coberta por diversas camadas de cobertores, lonas isolavam as quatro saídas, um altar estava disposto na entrada principal da tenda nele estavam dispostos tambores e maracás⁸, uma pedra em formato de coração e diferentes potinhos de barro contendo uma variedade de ervas.

Sempre são as mulheres medicinas e a Temazcaleira que sou eu, e a mulher mais velha a anciã, por consideramos está a mulher mais sabia do grupo, que já viveu mais, já caminhou mais tempo pela terra (AMORIN, 2018).

As mulheres medicinas entram na tenda com os rezos de todo o grupo, para dar início a cerimonia. Os participantes são instruídos a ficar em fila, primeiramente adentram a tenda as quatro mulheres medicinas, seguidas dos homens porta, depois, sucessivamente cada um dos participantes. A entrada da tenda, não media mais que 70 centímetros, então precisou-se entrar de joelhos. Na porta uma cumbuca com brasa, e sálvia fazia uma cortina de fumaça, com a cabeça na terra, todos repetem ao entrar “*Aha Metakiase*”. Uma grande pedra foi posta ao centro da tenda onde localizava-se uma abertura de forma redonda.

Então quando a gente honra para fazer uma cerimônia de Temazcal nós honramos as quatro direções as quatro portas, em cada uma, uma idade a criança, o adolescente, a idade adulta e a fase anciã. Cada uma destas fases são trabalhadas com canções, com rezos onde entram no útero, no centro do Temazcal(AMORIN,2018).

A porta da criança é a primeira parte da cerimônia, nela todos os participantes devem apresentar-se dizendo seu nome, e de seus antepassados, são escolhidos alguns cantos que representem a fase primordial da primeira infância, para determinar a primeira experiência da vida do ser humano. A condutora da cerimônia pede para algumas pessoas entoarem canções que remetessem a infância neste primeiro momento, as portas foram seladas, uma pedra em formato de coração começou a circular, o tambor era tocado intensamente e o coração foi passando para cada pessoa pudesse se apresentar.

⁸ A Maracá é um instrumento musical típico de diversas tradições indígenas Latino- americanas.

Quando acaba a apresentação dos participantes, as mulheres medicinas começaram a temperar as pedras, é possível observar faíscas saindo das rochas, resultantes do calor acumulado pelas horas de fogo. As cantigas de roda começam a ser entoadas. Assim que as músicas cessam os participantes são instruídos a gritar as palavras “*Aha Metakiase*” e as portas da tenda são abertas. Porém os participantes permanecem dentro da tenda, e mais pedras são colocadas no centro.

A próxima etapa da cerimônia remete-se à Adolescência. Nesta etapa os participantes entoam rezos e cantos que lembrem a sua adolescência, este período também é reservado para que se possa fazer pedidos para o futuro da humanidade dos adolescentes que não estão presentes na cerimônia. Desta forma após a abertura da porta os rezos para a adolescência começam a ser entoados, a condutora da cerimônia joga água nos ritualistas, a fim de refrescar o calor intenso. Novamente todos gritam as palavras “*Aha Metakiase*” e as quatro portas são abertas.

Mais pedras foram colocadas no centro, e água é trazida pra dentro da tenda. A cerimonialista explica que no xamãismo, nunca se toma o primeiro gole, então antes de beber a água, o recipiente é passado a diante para que a pessoa ao lado pudesse ser agraciada por primeiro, assim quando todos já tenham passado pela água, a sede é saciada.

A tenda se fechou novamente, e o maracá começou a ser tocado, os condutores da cerimônia jogavam água em cima das pedras, assim o vapor tornou-se intenso. Ao encerramento desta porta algumas pessoas sentiram a necessidade de sair, a cerimonialista ressalta a importância de sentir o limite do próprio corpo.

A terceira porta é a porta do Adulto, está porta que está ligada principalmente em resignificar erros, assumir problemas, pedir por algo e celebrar os ritos de passagens que contemplam a vida adulta – como o casamento, a chegada de um filho, o término da graduação.

Mais pedras entram na tenda, assim aquele pequeno espaço no chão ficou completamente cheio de pedras avermelhadas, as mulheres medicinas começam a trabalhar intensamente temperando com vários aromas diferentes o ambiente. Rezos são entoados pelo homem fogo, e o vapor fica cada vez mais intenso. Por fim, a porta a do Ancião é a última divisão da cerimônia. Esta é também a porta mais rápida, ela refere-se aos anseios do futuro e a sabedoria acumulada até aqui, poucos cantos são entoados e nessa passagem do ritual todos fazem agradecimentos e a cerimonia é encerada.

E aí na medida em que cantamos a energia sobe, e a nossa expansão da consciência se dá, temos mirações, choramos, rimos, cantamos, e sentimos

um calor delicioso que vem do ventre da mãe. Saímos enfileirados e abraçamos a todos, ao abraçar cada um já não somos mais os mesmos, nascemos para um novo tempo, e um rito de muita cura quem faz parte dessas medicinas produz uma imunidade muito grande no seu organismo, e ele sem sombra de dúvida é um grande ensinamento para nós que caminhamos no caminho vermelho. (AMORIN, 2018).

A cerimônia dura em torno de duas horas e meia, chegando ao fim os cantos cessam e os participantes são convidados a se retirar da tenda. Ao sair da tenda uma música⁹ está tocando, e os ritualistas dançam em torno da fogueira.

5. CIRANDA LUA E SOL

Os círculos e das Cirandas do Sagrado Feminino, é um movimento que tem ganhado corpo a partir da publicação do livro *O Milionésimo Círculo* do escritor Jean Shinoda Bolen (2016) e *Mulheres Que Corem Com Os Lobo* de Clarissa Pinkola Estés (1992), além de outras literaturas, que explanam sobre o movimento do “Sagrado Feminino”, buscando o resgate entre as mulheres e a terra, entre o feminino ancestral e a mulher moderna.

Os princípios que levam ao surgimento dos Círculos e Cirandas do Sagrado Feminino buscam aporte nas diferentes culturas que durante boa parte da história humana cultuavam suas deusas como símbolo de fertilidade, e sacralizavam em muitos casos os corpos e a mulher, inspirando assim um poder ligado ao matriarcado que passara por diferentes povos.

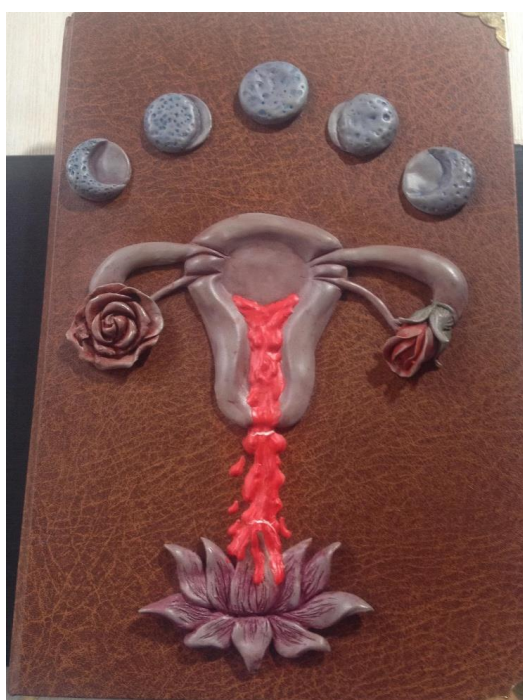
Testemunhos dessa suposta Era de Ouro da mulher poderiam ser encontrados nas estatuetas chamadas de “Vênus do Paleolítico” e no culto de inúmeras deusas da fertilidade dos povos agrícolas (CORDOVIL, 2015, p. 431).

Cordovil (2015) aponta que mesmo discutido por historiadores e arqueólogos, estes traços históricos levam ao surgimento de movimentos ligados a percepção do corpo, da menstruação e do papel da mulher na sociedade, principalmente em espaços de terapias

⁹ Amanacer —é uma música tocada nos enceramentos de várias cerimônias neoxamânicas, existem muitas versões desta mesma canção a mais conhecida é a interpretada pela banda Cheyenne, sua origem é inspirada nos cantos lakotas de cura.

holísticas da Nova Era. A autora ainda ressalta a ligação destas atividades com os aspectos simbólicos Wicca, pautados nos mistérios e nas fases de vida de uma mulher – a primeira menarca, a maternidade, e pôr fim a menopausa – tentando combater principalmente os aspectos e tabus que envolver o sangue e o ciclo menstrual. Desmistificando assim os conceitos empregados ao feminino ao longo dos séculos. A Figura a seguir é uma representação da capa do Livro das Sombras das 13 luas, que descreve a cerimônia.

Figura 6: Livro das sombras das 13 luas - ata de descrição de cerimônias.



Fonte: Céu Caminhos do Amor.

O Livro das Sombras explica um pouco de toda cosmologia exposta na simbologia do ventre sangrando. Em busca desta exposição e principalmente de salientar a ligação do sangue com os Círculos Sagrados Femininos, o Livro das Sombras tem como função principal, guardar as

descrições dos primeiros passos da Ciranda Lua e Sol, e deste modo também guardar os relatos das cerimônias e vivências internas que o grupo realizou antes da abertura ao público. Ele foi confeccionado com todo o intento, simbologia e sincretismos de treze mulheres, simbolizando também as 13 fases da lua. Os estigmas em torno do sangue menstrual e principalmente o fato da menstruação ter sido usada durante um longo tempo para classificar a mulher como menos capacitada perante aos homens, é o impulso gerador dos primeiros círculos de mulheres. Cordovil (2015) salienta que a prática de reunir-se em grupos de mulheres, vem principalmente das vertentes Wiccas que visam ressaltar os valores e a sororidade - união e aliança entre mulheres, baseado na empatia feminina-, buscando em um grupo de pares o apoio e principalmente a troca de experiências.

Contudo podemos definir que os Círculos Sagrados Femininos, são em sua síntese a união de mulheres de diferentes idades, religiões, e profissões, que decidem se unir para estudar sobre seu corpo, seus ciclos e a metamorfose que reside dentro da constituição feminina. Sem preconceitos ou barreiras, e principalmente sem os pudores, buscam reestabelecer novas contundas e resgatar o elo perdido com a ancestralidade, desprendendo-se principalmente dos padrões socialmente impostos à mulher.

A partir destas leituras, e das inquietações geradas até então, o grupo de mulheres do Instituto Céu Caminhos do Amor, inicia a busca por espaços que trabalhassem o feminino, como fonte de empoderamento. Através de cursos de capacitação foram adquirindo conhecimento e experiência, e desta forma surgiu no local o primeiro círculo de saberes do sagrado feminino, denominado Ciranda Lua e Sol. A Ciranda tem intencionalidade de “auto cura, resgate das sabedorias e conhecimentos e práticas relacionado a nós mulheres, nossos ciclos, nossos úteros e empoderamento dos ventres femininos, para que estas práticas de cura e cuidados sejam integradas no nosso dia a dia”, conforme descrito na Ata nº 3, de abril de 2017 do Céu Caminhos do Amor.

A busca por estes saberes criou um movimento tanto no Instituto, quanto nas redes sócias. O grupo Ciranda Lua e Sol conta atualmente com 1227 membros¹⁰, onde mulheres partilham suas dúvidas sobre o corpo, mente e situações envolvendo o feminino, o grupo também propaga ensinamentos, literaturas, conhecimentos medicinais e homeopáticos sobre a ginecologia

¹⁰ Dados retirados no dia 22 de março de 2018.

feminina, serve como ponto de apoio e movimentação para os eventos deste cunho dentro no instituto.

A presença do grupo e a circulação de uma quantidade significativa de informações e membros, também elucida a demanda de mulheres que buscam grupos de apoio e trocas de experiências no Oeste de Santa Catarina. Assim uma vez a cada dois meses essas mulheres reúnem-se para vivências e estar em círculo. Na Figura 7, a seguir é mostrado alguns dos objetos utilizados durante um ritual da Ciranda Sol e Lua, realizada no ano de 2017.

Figura 7: Ciranda Lua e Sol no ano de 2017



Fonte: Amanda Elen, 2017.

Nosso círculo se reúne para estudar o sagrado feminino, com uma abordagem complementar e holística, utilizamos ferramentas baseadas na integração da consciência feminina através das danças circulares, estudos dos arquétipos, oráculos terapêuticos, oráculo da Deusa, estudos do Neoxamanismo e as medicinas da floresta (Ata nº 3, 13 de abril de 2017, Céu Cantinho de Amor).

Estas ferramentas permitem o uso de vivências Neoxamânicas para auxiliar nos processos desejados. Outra questão que deve ser levantada é que os trabalhos realizados com mulheres são em organização grupal, com um tema específico e com o intuito de compreender as

faces e os nuances que cada mulher apresenta no decorrer de sua essência íntima, e desta forma o uso de oráculos, e ferramentas Wiccas determinam os passos principais das vivências.

Objetos como o Caldeirão, a Vassoura e ainda de símbolos como a Triluna¹¹ são utilizados unindo as ideias básicas da Wicca e a linha Neoxamânica, compreendendo que esta junção orgânica se dá a partir das vivências e experiências de cada membro do círculo.

Na nossa roda seguimos a tradição Xamânica e a espiritualidade da Deusa, sempre honrando os nossos ancestrais e umas às outras prezando o amor, entrega e confiança, somos mulheres que de mãos dadas se apoiam, crescem e se fortalecem honrando seus ventres, seu sangue e suas luas (Ata nº 3, 13 de abril de 2017, Céu Cantinho de Amor).

Todos estes ensinamentos e as frequentes vivências despertam os homens para estudos, e hoje a Ciranda Lua e Sol ocorre juntamente com a Ciranda do Sol e da Lua. Um espaço preparado para que os homens possam estudar e trocar experiências, pautado nos arquétipos masculinos e por literaturas, como de Carl Gustav Jung, que explora as três fases do homem – o Mago, o Guerreiro e o Amante – é o momento para que o masculino também possa compreender o seu papel na sociedade, buscando quebrar paradigmas impostos pelo patriarcado. Os homens são propostos a trabalhar a sua sensibilidade, e compreender o sentido de paridade buscado pelo sagrado feminino.

As rodas acontecem simultaneamente, porém homens e mulheres realizam seus círculos em espaços separados. Os temas de cada roda são definidos em conjunto bem como as vivências, assim o círculo feminino sempre reforça o elo com a masculino. Após o encerramento das atividades das respectivas cirandas, homens e mulheres se juntam para dançar em círculo, celebrar o final da roda, e realizar um banquete.

Dentro destas vivências outro rito, que nós fazemos aqui, quanto produção do conhecimento é o Círculo Sagrado Feminino, que também na busca de caminhantes e de buscadores a gente fez vários cursos, dentre eles trazemos para cá com um valor mais acessível, democratizando o acesso e a possibilidade de mulheres outras abrirem o seus círculos, e criarem o seu próprio grupo do sagrado feminino, numa trajetória linda em que a Jean Shinoda Bolen coloca do milionésimo círculo não sendo este o milionésimo número em quanto, mas que todas as vezes que nós mudarmos a vibração do planeta a gente muda a vibração das energias que nós também colocamos no universo os homens por sua vez desenvolvem hoje o círculo do sol que nesta trajetória rodam juntos com o círculo da lua, produzindo novos homens, para

¹¹ Uma imagem muitas vezes representada por três fases lunares: a lua crescente, cheia e a lua decrescente.

novas mulheres, que ousam a pensar sua vida, o seu caminho e a sua caminhada, de forma diferente honrando tudo que já foi honrando tudo que é e honrando tudo que vira (AMORIN, 2018).

Desta forma nasce o primeiro curso visando os aspectos do Sagrado Feminino. A organização desta capacitação surgiu com o intuito de democratizar o acesso aos ensinamentos e técnicas passadas e absorvidas a partir das diversas jornadas e imersões realizadas pelas mulheres do espaço. O Círculo da Lua I nasceu com a proposta de englobar treze círculos, no período de treze anos, sendo que o primeiro foi ministrado entre os meses de agosto e setembro de 2017, para 32 mulheres. Dividido em dois módulos o curso tratou de trabalhar as três fases da mulher – pautado nos preceitos mencionados acima, resgatando principalmente as relações com a criança, a mulher e a anciã.

Da mesma forma que ocorre entre a Ciranda Lua e Sol e o Ciranda Sol e Lua, o primeiro curso do sagrado masculino, teve início nos meses de Março e Abril de 2018, trabalhando os arquétipos e as fases do masculino – O mago, O guerreiro, e o Amante – buscando ressignificar todos os termos, e o papel do homem na sociedade. Ao final de todos os anos, um grande palhal¹² busca aproximar os dois grupos com o objetivo de coletivizar os conhecimentos aprendidos nos dois polos, propiciando vivências e experiências que demonstre a paridade o grupo masculino e o grupo feminino.

6. O CACHIMBO SAGRADO

6.1 O TABACO

A utilização do tabaco e do cachimbo como ferramenta cerimonial por povos indígenas, em boa parte do continente, está ligada a chegada de diversas populações a América do Sul. Cooper (1986) salienta que o tabaco vem sendo manipulado de diversas maneiras por civilizações indígenas desde a chegada dos europeus. Algumas cultivam o tabaco dentro de seu território, no entanto outras o adquirem através de comércio.

¹² Palhal é o momento reservado para que homens e mulheres possam socializar suas experiências, e proporcionar para seu grupo oposto, uma pequena dimensão do que o grupo viveu durante os cursos de capacitação.

Em localidades ocidentais, como no Brasil, Chaco e região de La Plata, o uso pode ter-se limitado aos ritos mágico-religiosos, escapando, portanto, a observação dos primeiros brancos (COOPER, 1986, p. 111). O autor destaca que as evidências arqueológicas existentes tanto no Brasil, quanto na região do rio de La Plata, demonstram que em algumas localidades o uso de cachimbos, e consequentemente tabaco, surge antes mesmo do contato com europeus, demonstrando que a partir de 1700 o tabaco é usado por boa parte destas populações, com o cunho exclusivamente religioso ou ainda medicinal.

Friedrich (2012) descreve a relação dos povos indígenas com o tabaco, salientando que para diferentes tradições o cachimbo e o tabaco sempre foram tratados como “Planta de poder”, sendo utilizado para limpeza, defumação e tratamentos medicinais amplamente difundidos por suas características míticas. Eliade (1998) menciona que a morfologia da cura xamânica sul americana é praticamente a mesma por toda parte. Comportando defumação com tabaco, cantos, massagens na região afetada do corpo doente, identificação de doença com a ajuda dos espíritos auxiliares.

A maior parte dos estudos sobre a utilização do tabaco elucidam estes aspectos, salientando sua importância como medicina auxiliar nas cerimônias de conexão espiritual. Assim como muitas medicações utilizadas por populações indígenas, existe uma mitologia por trás das conexões e da utilização da planta que rege todos os mecanismos presentes em cada cerimônia, e deste modo cada tradição tratará de organizar a mitologia em torno do uso do cachimbo.

E, é a partir destas mesmas características que o tabaco chega até os espaços Neoxamânicos. Na cosmologia do Caminho Vermelho, o tabaco tem um lugar importante, sendo considerado como o “centro” da tradição deste grupo (FRIEDICH, 2012, p. 118). No entanto, vale ressaltar que dentro do espaço Céu Caminhos do Amor, o cachimbo sagrado e o tabaco são coisas distintas.

O tabaco é utilizado como elemento central de diversas cerimônias, como rezo para o Temazcal, como oferta quando algo é construído, ou moeda de troca essencialmente quando se trata dos quatro elementos principais – terra, água, ar e fogo. Sempre que uma fogueira é acesa, ele é a primeira coisa a ser posta antes mesmo da própria madeira, o respeito a ele se reflete na forma com que se ritualiza sua utilização.

[...] usando sempre tabaco orgânico um tabaco que é produzido pelos irmãos e temperado com ervas, ervas que nossos avôs sempre usavam, camomila, calêndula, alecrim, Salvia, e outras ervas sempre que a gente tempera um tabaco, é sempre bom como ele é uma energia mais masculina, tabaco é uma

energia da terra então ele é mais puxado para a energia masculina e ele quando é temperado é sempre procurado colocar, equilibrar as energias, então se você coloca uma planta feminina, você coloca também uma planta masculina, para que como é a união dos dois aja equilíbrio dessa força (PIAIA, 2018)

O uso do tabaco orgânico, produzido sem nenhuma intervenção química tem ligação direta com a desmistificação do produto, associando este a toda cosmologia existente dentro do Neoxamanismo, e reverberando certa pureza a um produto que é amplamente utilizado de forma destrutiva pelo homem. Nesse contexto, ocorre uma preocupação com a aquisição do mesmo, destacando-se a busca por pessoas que possam garantir a qualidade, e a “pureza” do produto.

Com este olhar, observamos o tempero utilizado juntamente com o tabaco. O tempero leva ervas e chás, tendo a função de introduzir os rezos em uma poção mítica, construindo ligação com os ancestrais. Para as tradições Xamânicas, a terra é o vínculo direto com todas as pessoas que vieram antes de nós, e assim o tabaco, por ser uma das plantas com maior conexão com o solo, é o vínculo direto com os antepassados.

O tabaco é utilizado na América do Sul de seis formas distintas: fumado, aspirado, comido, mascado, bebido e lambido (COOPER, 1986). Todas estas configurações são de empregadas em cerimônias Neoxamânicas, distinguidas por suas funções. O tabaco é fumado de duas maneiras, ou com a utilização da Chanupa ou ainda Pipa Sagrada¹³, e envolto em palha de milho¹⁴. Quando aspirado, é manipulado juntamente com cinzas de árvores medicinais, e rezado, transformando-se no rapé. O ato de mascar tabaco em algumas tradições está associado a utilização de outras medicinas como a própria Ayahuasca por exemplo, e utiliza-se como forma de equilibrar a força da cerimônia. Os atos de ingestão do tabaco associam-se principalmente aos processos de purga, e desintoxicação, quando o tabaco é utilizado especialmente para o tratamento de doenças físicas. Outra forma de utilização do tabaco é através do Cachimbo Sagrado.

¹³ Tanto a Chanupa, quanto a Pipa Sagrada são denominações utilizadas dentro de espaços Neoxamânicos seguindo principalmente as tradições nativas norte-americanas FRIEDICH (118:2012) aponta que Pipa Sagrada é o instrumento que representa o centro dentro da tradição do Caminho Vermelho. Dentro do Instituto Xamanico Céu Caminhos do amor no entanto utiliza-se a nomenclatura de Cachimbo Sagrado.

¹⁴ Prática está não utilizada dentro do espaço da instituição.

6.2 O CACHIMBO

O Cachimbo Sagrado é forma de utilização de tabaco empregada com maior ênfase dentro do Instituto Xamânico Céu Caminhos do Amor, destacando a cosmologia aplicada no Cachimbo Sagrado, observando os aspectos emocionais firmados a partir da identificação simbólica com o instrumento.

Você está colocando e chamando os espíritos do tabaco e quando você queima este tabaco essa fumaça que é aspirada e solta para o universo é como se as preces as intenções que você coloca no tabaco, chegassem mais rápido ao grande espírito (PIAIA, 2018).

Historicamente o cachimbo é utilizado por diversas tradições indígenas, e segundo Cooper (1986) eles podem ser fabricados de ossos ou ainda de madeira, bambu, ou frutos secos quase sempre contendo um forninho em formato cúbico e uma haste tubular que se prende a ele. As configurações, personagens e materiais utilizados variam de cada tradição, é também o que vai identificar a forma de utilização do instrumento.

Mas ao se tratar de linhas Neoxamânicos os preceitos ligados ao cachimbo ou ainda a “Chanupa” se relacionam intimamente com as tradições Lakotas. A cosmologia envolvendo a criação do Cachimbo na tradição do Caminho Vermelho se relaciona com a história da Mulher Novilho Búfalo Branco.

O cachimbo sagrado foi trazido aos nossos tempos pela mulher índio búfalo branco, seu nome espiritual, até porque os búfalos não são brancos mas a espiritualidade mostrou ela como um búfalo branco, que trouxe em tempos de guerra e conflito nas tribos o cachimbo, para que se tivesse cura, tivesse acordos, de paz ou de guerra, ou quando se celebrava grandes colheitas, era usado então o cachimbo sagrado, também conhecido como Chanupa ou petýgua, pelos nossos indígenas (PIAIA, 2018).

A Mulher Novilho Búfalo Branco,¹⁵ é um espírito ancestral enviada pelo Grande Espírito, que padecido dos tempos de guerra dentro das tribos Sioux resolveu entregar uma ferramenta de

¹⁵ É possível conhecer a história na íntegra da Mulher Búfalo Branco em diversos sites na internet, assim como em algumas bibliografias específicas, porém está a que mais se aproximou das que eu ouvi nos últimos anos. Disponível em: <http://www.xamaurbano.com.br/bolsa-medicinal/lendas/28-a-lenda-da-mulher-bufalo-branco>

tratado de paz. A lenda conta que dois Jovens andavam por campos próximos a sua casa quando avistaram uma bela jovem, ela estava vestida com uma pele de Búfalo, os jovens se aproximaram respeitosamente da mulher, e ela lhes entregou uma Chanupa junto com uma pedra, onde estavam desenhados os sete ritos da vida humana. – O ritual do Cachimbo Sagrado, O ritual da Purificação, ligado a Tenda do Suor ou o Temazcal, A busca de visão¹⁶, a Dança para o Sol, o Ritual dos Mortos e a cerimônia da Menarca que marca a passagem da menina para a fertilidade. A mulher, lhes falou sobre a forma sagrada da utilização do Cachimbo Sagrado, reforçando que o tabaco é a conexão direta com o Grande Espírito e desta forma tudo que fosse pedido na cerimônia seria alcançado.

Da mesma forma que uma missa tem um cálice de vinho e hóstia simbolizando o Graal e o pão da última ceia, Cachimbos Sagrados têm sido utilizados por iniciados nas tradições nativas como instrumento de oração e conexão com as forças da Natureza e da Criação, o Céu, a Terra, as Estrelas e todas as Relações. (FRIEDICH, 2012, pg.118).

A sacralização em volta do instrumento, e de todo o cerimonial, consegue transmitir as relações afetivas criadas a partir desta concepção mítica do cachimbo. Dentre as etnias presentes, no Oeste Catarinense, a única que utiliza o Petýgua¹⁷ em suas cerimônias é a população guarani. Friedrich (2012) descreve que o forninho de barro, representa esta conexão com a terra, reverberada nas lendas da tradição, o canudo feito de taquara representa a conexão com o sol.

A partir disso, é possível estabelecer um paralelo entre as relações de cada tradição com o cachimbo, a divisão do bastão e do forninho, tanto para os Lakotas como para os Guaranis, vão simbolizar os dois pólos masculino e feminino.

O cachimbo ele se trata de duas peças independentes que o forninho do cachimbo representa o útero da mulher, e a piteira ou a haste do cachimbo representa o falo que é a parte masculina e a união destes dois elementos formam o cachimbo (PIAIA, 2018).

¹⁶ Este é um movimento realizado por diversos grupos que seguem os ensinamentos dos sete ritos da vida, a cerimônia da busca de visão é um período de jejum, oração e introspecção realizado em uma montanha.

¹⁷ Denominação usada para o Cachimbo Guarani

A fornalha do cachimbo
 Simboliza a energia feminina
 Lua, chacrona e intuição,
 Acalento, flauta, recepção.
 Colinho da mãe divina.
 Já o tubo do cachimbo
 Simboliza energia do masculino
 Sol, Jagube, ação, centro, tambor, criação.
 Colinho do pai divino.¹⁸

Esta canção é frequentemente utilizada em rituais de iniciação de Cachimbo Sagrado, ela instrui e conta a história do instrumento para quem ainda não o conhece, mas, além disso, reforça a noção de feminino e masculino em torno da Chanupa. Destacam-se por compreender que somente se pode fazer conexão com os espíritos ancestrais quando a terra e o céu, o feminino e o masculino estão ligados e sendo honrados.

Já o tabaco, entendido como o alimento para o espírito, foi deixado por Nhanderu Tenonde, para que os Guaranis possam se comunicar com ele (FRIEDICH, 2012, p. 112) Assim o cachimbo torna-se o objeto de ligação entre o homem e os espíritos, a ponte mítica que estabelece o diálogo entre o ser e seus ancestrais.

6.3 OS RITUAIS DE CACHIMBO SAGRADO

A prática do Cachimbo Sagrado foi introduzida no Céu Caminhos do Amor juntamente com a Ayahuasca, sendo uma das medicações mais utilizadas e respeitadas dentro do local. Ela é utilizada a partir da iniciação dos padrinhos do local no Neoxamanismo¹⁹, por compreender o tabaco como uma medicina auxiliadora nos processos de tomadas de decisão. Segundo Claudete Amorim “ tudo começou com a ayahuasca e nosso abuelo tabaco então a gente fazia ritual do cachimbo sagrado, e gradativamente a gente foi se apropriando fazendo cursos aprendendo”.

¹⁸ Hino 31- Ritual do Cachimbo Sagrado, escrito por Gideon dos Lakotas.

¹⁹ O nome caminho vermelho, utilizado por membros da organização, se refere aos preceitos Neoxamânicos.

A partir dos cursos e dos estudos realizados, as rodas de Cachimbo Sagrado foram trazidas para o instituto por outros padrinhos que iniciaram as lideranças do instituto e desta forma estes também se capacitaram para realizar rodas de iniciação, sempre recontando a história e a cosmologia por traz do instrumento, reverberando a importância do tabaco no Caminho Vermelho.

E o cachimbo foi trazido para cá em rituais do cachimbo sagrado onde nós fomos iniciados a gente somente inicia no espaço quem já tem uma caminhada dentro do espaço a gente não inicia na primeira vez, e também a gente inicia só pessoas com maior de dezoito anos, e pessoas que não tenham o hábito de pitar cigarro ou outras substâncias ilícitas (PIAIA, 2018).

Os princípios básicos para a iniciação nas rodas de Cachimbo Sagrado é ter mais de 18 anos, não utilizar nenhum tipo de substância nociva ao corpo, e principalmente compreender a importância do papel que o tabaco e o cachimbo desenvolvem dentro dos preceitos Neoxamânicos. Após ouvir a história da Mulher Novilho Búfalo Branco e compreender que para o Caminho Vermelho o cachimbo é um instrumento de poder, o indivíduo está apto a ser iniciado em uma cerimônia.

Este ritual ele é compartilhado com os irmãos e preparado na frente de uma fogueira onde todos os interessados, todos que estão dispostos a fazer o rito do cachimbo sagrado se colocam em roda em círculo, ao redor de uma fogueira, e é disponibilizado tabaco e cachimbos para que você tenha uma possibilidade de ser iniciado então (PIAIA, 2018).

Sempre que ocorre a execução de uma cerimônia os participantes são postos lado a lado, ouvem a história sendo contada, a fogueira então é acesa para que junto do fogo possam partilhar da iniciação do Cachimbo Sagrado, assim que todos estejam acomodados e a cerimônia tem início.

A iniciação dar-se-á com cada um dos participantes com o cachimbo em mão e passando em sentido anti-horário o cachimbo para o irmão que está do lado, pois em uma iniciação do cachimbo sagrado você não abastece para você, você abastece para o irmão que está do seu lado, então é feito os rezos é feito as intenções, abastecido este tabaco e as intenções então que você vai consagrar nesse rito (PIAIA, 2018).

Após todos estarem postos em seus lugares, os cachimbos são distribuídos para todos os participantes – destacando-se que dentro do instituto a regra é que todas as pessoas que queiram ser iniciadas, ou já foram iniciadas no ritual do Cachimbo Sagrado devem portar seu próprio

instrumento de poder. Entretanto, durante a cerimônia muitas vezes os cachimbos do instituto são disponibilizados para todos, visto que este é um momento de partilha – Após a distribuição cada participante deve passar seu cachimbo para a pessoa sentada ao lado esquerdo.

Dentro da Cerimônia os participantes sempre abastecem o cachimbo de outra pessoa, desejando suas intenções para aquele indivíduo, está é uma forma de compartilhar e abençoar a primeira experiência de alguém com o cachimbo.

Então quando você abastece é comum ou é habito, é a tradição, que as primeiras três baforadas que você consagra do cachimbo, você põe a fumaça na sua mão e passa pela tua cabeça chamando os teus antepassados, isso as três primeiras baforadas, e as três baforadas depois que você faz, você coloca também a fumaça na sua mão puxa para o seu coração e aí faz os teus agradecimentos os teus pedidos e depois que você faz esse rito inicial você consagra o seu cachimbo normal (PIAIA, 2018).

Este rito deve ser seguido todas as vezes em que o indivíduo for utilizar um cachimbo: as primeiras três baforadas, são para chamar os ancestrais, as pessoas que caminharam antes do indivíduo na terra e possibilitam que ele estivesse onde está, o intuito é que estes três ancestrais possam ser os conselheiros que vão guiar as tomadas de decisões e as falas efetuadas no tempo em que o cachimbo está aceso. Em silêncio, é possível que se chame os ancestrais lembrando-se do nome, ou visualizando o indivíduo, também ouvindo o som da voz, lembrando-se do cheiro por fim estabelecendo qualquer elo de ligação que a pessoa compreenda ser coerente para o momento; As três baforadas seguintes são para o coração, com o intuito de pedir ou agradecer algo, mas principalmente para estabelecer o elo de ligação entre o coração e a mente. Depois deste rito ser realizado o cachimbo é utilizado normalmente.

Segue fazendo em silêncio sempre fazendo as tuas preces as tuas orações e os teus agradecimentos e sempre lembrando que quando você abastece um forninho com tabaco é uma desonra aos espíritos você não consagrar todo o forninho, então quando você não tem condições que a elevação é muito grande e você percebe que não vai dar conta de tudo instruído os irmãos a devolverem para a fogueira para que a fogueira aí sim transmute e faça essas preces, chegarem ao grande espírito em forma de agradecimento e pra você encerrar o seu trabalho no cachimbo sagrado (PIAIA, 2018).

Existem ainda alguns aspectos a serem observados na utilização do cachimbo. Todas as pessoas iniciadas são orientadas a nunca tragar a fumaça, pois se compreende que o tabaco transformado em fumaça contém os pedidos e rezos para o Grande Espírito e desta forma deve ser jogado ao universo. As escarradas são outra característica do cachimbo, assim como não se deve

prender a fumaça, a saliva gerada por conta da utilização do tabaco também precisa ser liberada, o fato de engolir esta salivação pode gerar entre outras coisas um mal-estar que perdura por horas.

É imprescindível compreender o vínculo existente dentro das cerimônias Neoxamânicos com o tabaco, ele se encontra presente em todos os pequenos ritos existentes dentro do Instituto Céu Caminhos do Amor, e é respeitado como um ancestral sábio, que aconselha, ensina e que muitas vezes corrige. Por este motivo toda vez que um forninho foi abastecido, este deve queimar até o final, ou então ser destinado a uma fogueira que fará o papel de transportar todas as intenções postas dentro do tabaco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Durante todo o processo de organização e levantamento de fontes deste trabalho foi possível observar como as linhas ayahusqueiras nasceram e se formaram, e também traçar suas veias até chegarem no Oeste Catarinense. O principal objetivo aqui era compreender como todas estas concepções tornaram-se derivados e parecem tão diferentes ao mesmo tempo. Entende-se a causa de não existir uma rede ahyauasqueira unificada, pois, para tanto a produção e a distribuição da bebida aconteceriam de forma industrial, e considerando as diferentes dissidências culturais e ideológicas postas na geografia do território brasileiro.

O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquirida pelas numerosas gerações que o antecederam. (LARAIA, 2009, p. 45)

Assim como o autor coloca, o homem é resultado de tudo o que está a sua volta, desta forma, empreende-se como cada linha transfonou-se a partir de diversos elementos, e principalmente como as influências religiosas preestabelecidas são inseridas dentro das ritualísticas com ayahuasca, dando vida assim á novas dissidências, e diversos formatos de cerimônias.

A partir da década de 1990 quando os centros ayahusqueiros tornaram-se mais conhecidos em locais urbanos é possível observar uma grande fusão entre tradições como Santo Daime e Barquinha e os conceitos religiosos comuns nestes locais, assim nascem diversas linhagens como UDV e inúmeros Centros Neoxamanicos Independentes.

Quando falo do meu objeto de estudo, gostaria de apontar que a observação ocorreu ao longo de três anos, e durante este período tive contato com diversas situações, e pessoas que participavam de outras linhas ayahusqueiras, e deste ponto, pude compreender de maneira aprofundada como estas diferentes concepções afetam o cotidiano de tais locais.

O estudo realizado em Coronel Freitas, no Instituto Xamânico Céu Caminhos do Amor considerou a construção arquitetônica do lugar, e sua organização, no capítulo foi possível observar a partir das entrevistas com as lideranças, como ocorreu a fundação do instituto e também suas primeiras cerimônias.

Todos os símbolos devem ter uma forma física, pois, do contrário não podem penetrar em nossa experiência, mas o seu significado não pode ser percebido pelos sentidos. (LARAIA, 2009, p. 45)

E desta forma entende-se que mesmo a priori fazendo parte de outras linhagens ayhausqueiras, hoje o espaço segue independente criando sua forma própria de condução e organização. Prendendo-se a simbologia e experiencias que fizeram parte de seu cotidiano em algum momento.

Das ritualísticas expostas, cada uma delas representa parte deste imaginário social, pois, são compostas de diferentes simbologias, que se adequaram aos ideais do espaço. Ao longo destas paginas diversas cerimoniais demonstraram que espaços Neoxamanicos se além á um leque de atividade para além da ayahuasca, e embora este seja o principal foco desta monografia, é essencial compreender que estas outras ritualísticas formam cenário que determina a usabilidade e o surgimento destes centros no meio urbano.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz Caiuby. Dos Igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Revista. Religião e Sociedade**, ed. 34, p. 11-35, 2014.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília-DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Resolução nº 1, de 25 de janeiro de 2010**. Dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam. Disponível em: <ftp://ftp.saude.sp.gov.br/ftpseesp/bibliote/informe_eletronico/2010/iels.jan.10/iels16/U_RS-CONAD-1_250110.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2017.

CARNEIRO, Henrique. **A Odisséia Psiconáutica**: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas. O Uso Ritual Plantas de Poder. São Paulo: Mercado das Letras, 2005.

CELANT, Fábio Eduardo. **O uso da Ayahuasca no contexto urbano**: um lugar entre o tradicional e o moderno. 2013. 62 f. TCC (Graduação) - Curso de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

SOUZA, Pierre André. de. Alcaloides e o chá de ayahuasca: uma correlação dos estados alterados da consciência" induzido por alucinógenos. **Revista Brasileira de Plantas Mediciniais**, Botucatu, v. 13, n. 3, p.349-358, 2011. FapUNIFESP (SciELO). .

ESCOBAR, José Arturo Costa. **Ayahuasca e Saúde**: efeitos de uma bebida sacramental psicoativa na saúde mental de religiosos Ayahuasqueiros. 2012. 260 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. Cap.III. p. 65-103

Goulart, Sandra Lucia. **Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica**: os casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV. In: Labate, Beatriz Caiuby; Goulart, Sandra Lucia (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Mercado de Letras, Campinas, 2005, p. 355-396.

JECUPÉ, Kaká Werá. **O Trovão e o Vento**: um caminho de evolução pelo Xamanismo tupi-Guarani. São Paulo: Polar Editorial, 2016.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos**. 2000. 385 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

LABATE, Beatriz Caiuby. **Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da Ayahuasca**. O Uso Ritual Plantas de Poder. São Paulo: Mercado das Letras, 2005.

LARAIA, Roque de BARROS. **Cultura, um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LEITE, Ana Luisa Prosperi. Neoxamanismo na América Latina. **Último Andar**, São Paulo, v. 29, n. 1, p.204-217, jan. 2016. Disponível em:

<<https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/31322>>. Acesso em: 25 jan. 2017.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Xamãs na cidade. **Revista USP**, n. 67, p.218-227, nov. 2005. Universidade de São Paulo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBiUSP. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p218-227>.

PACHECO, Carlos Eduardo Neppel. **Um psicoativo em trânsito: o caso histórico da Ayahuasca**. 2014. 174 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em História, Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2014.

RICCIARDI, Gabriela Santos. **O uso da Ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura, na União do Vegetal (UDV)**. 2008. 152 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

ROSE, Isabel Santana de; LANGDON, Esther Jean. Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. **Tellus**, v. 10, n. 18, p.84-113, jan./jun. 2010.